ISSTA 2018

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ALBA IULIA

Simpozionul Internaţional de Ştiinţă, Teologie şi Artă
(ISSTA) 14-15 mai 2018

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR ȘI EUROPA DE AZI

Religie și Geopolitică

3



PRESA UNIVERSITARĂ
CLUJ-NAPOCA

Editura REÎNTREGIREA
ALBA IULIA

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR ȘI EUROPA DE AZI

Religie și Geopolitică

Referatele *Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă* (ISSTA),
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Alba Iulia, 14-15 mai 2018 – ediția a XVII-a

Secțiunea:
Misiune, națiune și identitate eclezială

CENTENARUL UNIRII ROMÂNILOR ȘI EUROPA DE AZI

Religie și Geopolitică

Editori:

Mihai HIMCINSCHI, Lucian D. COLDA,
Ovidiu PANAITE, Răzvan BRUDIU

Vol. 3

Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte

IRINEU

Arhiepiscop al Alba Iuliei

Cluj-Napoca — Alba Iulia

Presa Universitară Clujeană — Reîntregirea

2018

DTP & Layout: Nicolae ALOMAN, Andrei MOTORA, Alin V. GOGA

Volum publicat de:

- *Facultatea de Teologie Ortodoxă* din Alba Iulia
- *Centrul de Cercetări Interreligioase și de Psihopedagogie Creștină*
- *Școala Doctorală de Teologie* din Alba Iulia
- *Arhiepiscopia Ortodoxă Română* de Alba Iulia

Referenți: *Dumitru A. VANCA, Mihail SĂSĂUJAN*
Director ISSTA 2018: *Alin ALBU*
Secretar ISSTA 2018: *Răzvan BRUDIU*
Lectori limba engleză: *Ana ILTIS, Mark CHERRY*

ISBN general 978-606-37-0350-8

ISBN Presa Universitară Clujeană 978-606-37-0356-0

ISBN Reîntregirea 978-606-509-392-8

Simpozionul Internațional de Știință, Teologie și Artă, ediția a XVII-a

ORGANIZAT DE

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

și partenerii săi:

Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia
Episcopia Ortodoxă Română a Devei și Hunedoarei
Ministerul Cercetării și Inovării
Secretariatul de Stat pentru Culte
Institutul „Eudoxiu Hurmuzachi” Bucureşti
Consiliul Județean Alba

COMITETUL ȘTIINȚIFIC

Alin ALBU, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Mihai HIMCINSCHI, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Valer MOGA, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Mark J. CHERRY, Universitatea „St. Edward”, Austin, Texas, SUA
Ovidiu PANAITE, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Corinna DELKESKAMP-HAYES, Freigericht, Germania
Mariyan STOYADINOV, Universitatea „St. Cyril & St. Methodius”, Veliko Tarnovo, Bulgaria
Lucian COLDA, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Ana ILTIS, Universitatea „Wake Forest”, Winston-Salem, Carolina de Nord, SUA
Adrian Nicolae PETCU, Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității
Răzvan BRUDIU, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, România
Oliviu-Petru BOTOI, Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia
Dragoş URSU, Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia
Andrei DÎRLĂU, cercetător, teolog, scriitor, editor, translator

COMITETUL ORGANIZATORIC

Alin ALBU (președinte), *Mihai HIMCINSCHI* (co-președinte), *Răzvan BRUDIU* (secretar), *Ovidiu PANAITE*, *Lucian COLDA*, *Oliviu-Petru BOTOI*, *Andrei DÎRLĂU*, *Dragoş URSU*, *Tiberiu APOLZAN* (secretar, Facultatea de Teologie)

Volum publicat cu sprijinul
Secretariatului de Stat pentru Culte
Institutului „Eudoxiu Hurmuzachi” pentru românii de pretutindeni

FRACTALUL SOCIAL AL IUBIRII ȘI IDENTITATEA CREȘTINĂ

Analiză de caz privind relația dintre identitatea creștin-ortodoxă și identitatea națională în pregătirea Marii Uniri din 1918

Mihai HIMCINSCHI*
Ștefan STĂNCIUGELU*

Abstract: ***The Social Fractal of Love and Christian Identity. Case study regarding the relation between Christian-Orthodox identity and national identity in the preparation of the Great Union from 1918***. Beginning with the Apostolic Age, the missionary work of the Church had at its core the process of witnessing the divine-human identity of Our Saviour Jesus Christ. The Christian identity of each member of the Church is produced and developed *hic et nunc*, even in our times, based on this fundament. Nothing from what is specific to the history is foreign to God and all that is the will of God, through Christ, is fulfilled missionary in the historical context. Our study aims to prove that the apostolic mission of the Romanian Orthodox Church and the unity of the Romanian nation were not foreign to the work and to the presence of the Holy Trinity, during the historical and missionary events and that the Christian and national identity are complementary on their path to eternity. Our research questions that allows the launching of the working hypothesys ask around the possibility of the Great Union of Romania in 1918 without the involvement of the Romanian Ortodox Church. That is - as the Research Hypothesys says - the profane mass action that created The Great Romania in 1918 had a profound religious foundation.

Keywords: *identity, fractal, Great Union, Romania, mission, faith,history, nation, eternity.*

---

* Preot prof. univ. dr. habil. Mihai HIMCINSCHI, DECAN al Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.
* Conf. univ. dr. Ștefan STANCIUGELU, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București.

1. Istoria lumii - cadrul Revelației dumnezeiești

Doctrina creștină învață că Dumnezeu a fost la început, apoi a urmat istoria sau existența lumii în timp. Ceea ce ne certifică această afirmație este Revelația însăși, Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Am ales această ordine, a Celor Două Izvoare al Revelației Sfinte, tocmai să evidențiez faptul că înainte de a scrie Moise Cartea Facerii exista deja o istorie nescrisă a creației, o istorie descoperită de Dumnezeu, ferită de erori și subtilități omenești. Așa vrea Dumnezeu istoria lumii: curată, obiectivă și plină de expresia prezenței Sale întru ea. „Revelația se propagă așadar numai prin raportul intim dintre mine și tine, căci aceasta reprezintă istoria și creațiunea neatinse de păcat, așa cum a ieșit din mâna lui Dumnezeu”[1].

Din punct de vedere teologic, nu există istorie de tip arianist. Mereu în istoria unui neam creștin a fost evidențiată și prezența lui Dumnezeu în evenimentele temporale ale acelui popor. Așadar, nu există o Istorie a României și o Istoriei a Bisericii Ortodoxe Române fără suprapunere, aproape perfectă, de evenimente desfășurate prin voia și lucrarea lui Dumnezeu și implicarea comunității largi de creștini, cu atât mai mult cu cât începutul istoric al acestui neam românesc coincide cu începutul unei identități creștine mărturisită și trăită pe aceste meleaguri.

Atât din punct filosofic, sociologic cât și teologic, timpul istoric este lucrul cel mai important pentru existența umană. Chiar judecata dumnezeiască ne-ar putea întreba la sfârșitul veacurilor: *Ce ai făcut cu timpul tău, cu viața ta istorică?*

„În lumea antică timpul se lega de soarta și de moartea la care era supus omul și poate chiar divinitatea. În metafizica clasică, pornind de la Parmenide, timpul era considerat ca ceva aparent și eternitatea fără timp era considerată adevărata esență a ființei. În tradiția biblică, în schimb, sensul profund al timpului nu este cel de eternitate abstractă, ci *atmosfera de sărbătoare*(*la festa*, it.) în care se află întreaga creație, a celor vii și a celor morți. În acest sens, Biblia trebuie înțeleasă ca text care vrea să prefacă timpul lumii în *timp sărbătoresc* (liturgic – n.a.). Sărbătoarea este întregul compus dintr-un timp felurit, o prezență pură (*nunc stans*) sau o succesiune cronologică de trecut, prezent și viitor. Acesta este locul (*la festa*, it.) în care se poate revela semnificația numelui biblic de JHWH”[2].

---

[1]Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura Omniscop, 1993, p. 34.

[2] Kurt APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Brescia, Editrice Queriniana, 2018, p. 5.

Timpul, când nu este numai succesiune de momente, ci realitate subiectivă, devine în ființa sa istorie. În societatea contemporană nu există această percepție. Dimpotrivă, se insistă pe opoziția dintre timp și eternitate, tocmai datorită fenomenului secular. Primul nu are unitate, al doilea termen este golit de orice conținut. Acolo unde omul și viața nu sunt încă concepute ca mașinărie, apare conștientizarea demnității existenței finite, temporale, vulnerabile, niciodată imposibil de definit, adică timpul tinde să aibă valoare și dimensiune spirituală pentru că omul este ființă vie.

Lumea de azi are tendința de a calcula totul, spre exemplu: universul are aproximativ 13,8 miliarde a ani, iar *homo sapiens sapiens* 300 de mii[3]. O lume umană raportată temporal la univers este aproape nesemnificativă, iar spațial nulă. Mai îndoielnică este perspectiva actuală a lumii seculare referitoare la viață și la nihilismul temporal, care este prezent aproape în toate culturile necreștine. Atitudinea imanenței pure, total autonome, duce la tratarea timpului, respectiv a propriei istorii, într-o manieră indiferentistă. Aceasta este istoria de tip arianist în care nu există memorie culturală și spirituală. Trecutul nu are valoare, viitorul nu există, iar prezentul este totul, un fel de *carpe diem!*

Din dorința de a controla realitatea, ca prezent temporal perpetuu, omul și-a creat realitatea virtuală (*virtual reality*) în cadrul căreia prezentul se dorește a fi repetitiv prin efortul sporit de arhivare a memoriei și prin inițiativa clonării ființelor vii. Toate aceste demersuri ascund un egoism istoric fără precedent. Fără perspectiva altruistă, omul contemporan trăiește mereu cu iluzia și pretenția controlului total asupra vieții sale prezente fără nicio perspectivă eshatologică. În schimb, „credința nu e ca o aruncare a unui fir electric în gol, ci în Dumnezeu, ca în priza de la care vine lumina și orice minune. Chiar dacă se spune că credința însăși e o mare forță a spiritului și această forță are efect asupra trupului, această forță nu se poate naște în om fără convingerea că prin ea se pune în legătură reală cu Dumnezeu”[4].

Lipsa de preocupări eshatologice a individului secularizat obstrucționează nu numai conceptul de veșnicie, ci însuși termenul de *înțelegere evolutivă*, nu evoluționistă, termen necesar uzului lingvistic pentru a pune în realitate înaintarea și progresul omenirii spre o țintă finală. Creștinismul răsăritean nu a obiectat niciodată față de progresul istoric al

[3] Gabriele VENEZIANO, „Die Zeit vor dem Urknall”, în *Spektrum der Wiessenschaft*, 8/2004, p. 30-39.

[4] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, Editura Centrului Mitropolitan, 1991, p. 69.

omenirii[5], fie că se referă la știință, la tehnică, la cultură sau la economie, pentru că Dumnezeu Însuși susține acest dinamism și potențe umane în contextul istoric al epocilor vremii, care puse în lucrare confirmă ființa umană ca fiind una rațională și susținută mereu de energiile dumnezeiești spre urcușul realității transcendente întreit-ipostatice, de aceea nici nu a susținut dimensiunea liniară a timpului, pentru că transcendența în creștinism este întotdeauna personală, iar mișcare nu este nici liniară, nici ciclică, ci în urcuș elicoidal.

> „Împotriva ideii de tendință istorică sau de conceptul de timp liniar care apar în istoria cronologică, Metz leagă concepția de timp circumscris de éschaton și nu de chrónos, o clipă «în care, prin urmare, există timp pentru timp[6]». Acesta reclamă o temporalitate a timpului în care nu funcționează ca fundal spațial al evenimentelor, dar primește prin intermediul memoriei pasionale, o amprentă eshatologică a cărui narațiune contestă plauzibilitatea faptelor create de puterea istoriei”[7].

Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu *plinește chrónos*-ul (Gal. 4, 4) și prin el toată istoria lumii. Această afirmație paulină a fost dezvoltată de unii filosofi la sfârșit de secol XIX și început de secol XX: Leibniz, Kant, Heidegger, Schelling și Hegel, dialectică prin care timpul, în raport cu eternitatea, nu era doar un simplu timp, ci un *moment* al veșniciei, iar veșnicia *moment* al timpului.

> „Hristos fiind o Persoană istorică, a fost mai mult decât om aparținător istoriei. El a fost și Dumnezeu mai presus de istorie, dar trăind în istorie. Și a săvârșit nu numai fapte pe care le săvârșesc oamenii obișnuiți și care sunt crezute cu ușurință, ci și minuni mai presus de

[5]*Ibidem*, p. 136: „Ambiguitatea aceasta va fi însoțită de o înfruntare externă la sfârșitul istoriei, adusă de faptul că omenirea va fi progresat în cunoașterea cosmosului dar și în folosirea tehnică a lui, sau de faptul că această cunoaștere va fi folosită nu numai spre cunoașterea măreției lui Dumnezeu și îmbogățirea spirituală reciprocă, ci și spre sporirea necredinței, datorită mândriei produse de progresul cunoașterii și stăpânirii tehnice a cosmosului, ca și a urii dintre popoare și a dezbinării prin concepțiile opuse ale lor. Mai ales lipsa credinței în Hristos înmulțind răul, va face omenirea să pună în slujba lui tehnica promovată de progresul în cunoaștere”.

[6]Johann Baptist METZ, *La fede, nella storiame nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia, Editrice Queriniana, 1978, p. 169.

[7]Kurt APPEL, *op. cit.*, p. 13.

forțele naturii, dar mai ales a înviat, fapt greu de admis de omul obișnuit cu legea morții inseparabile sub care a căzut natura prin răul păcatului originar. Dar tocmai pentru a impune ca sigură Învierea Sa ca fapt istoric atât de greu de admis, și-a ales 12 ucenici, care să dea mărturie credibilă despre Învierea, deci despre dumnezeirea Lui, manifestată prin toată viața Sa în istorie și prin umanitatea asumată de El”[8].

O altă dovadă a istoricității Fiului lui Dumnezeu făcut om sunt martirii, în sens general toți cei care L-au văzut întrupat de la nașterea Sa și până la Înălțare: păstorii, magii, dreptul Simeon, Ioan Botezătorul, Sfinții Apostoli etc, iar în sens concret toți cei care au murit mărturisind cu gura lor că Iisus din Nazareth a fost om adevărat și Dumnezeu adevărat, unicul Mântuitor al lumii. Dacă Hristos ar fi fost doar om, adică o persoană umană pur istorică, jertfa mucenicilor ar fi fost zadarnică și ilogică, dar pentru că era Dumnezeu, și această coborâre a Lui în istorie era de neînțeles pentru unii, au apărut în mod *justificat* și îndoielile privitoare la istoricitatea Sa. Oricum, pentru cei care cred că Fiul lui Dumnezeu a coborât în istorie ca să o sfințească și să-i deschidă acesteia ușile spre veșnicie prin comprimarea timpului în sens eshatologic, singurul chip istoric al Mântuitorului rămâne cel evanghelic, prezent în textele celor patru Sfinte Evanghelii, așa cum El Însuși a binevoit să-Și descopere acest Chip ca mod al deplinei revelații în raport cu istoria lumii. Propriu-zis, lanțul istoricității lui Hristos, prin mucenicii Lui, este neîntrerupt de la Sfinții Apostoli și până în zilele noastre când, mai ales în zonele islamului fundamentalist, de aceea un cadru important și o atenție deosebită din Istoria Universală a Bisericii Creștine îl reprezintă viața acestor mărturisitori, „de aceea, fiecare credincios nu trebuie să țină numai la unitatea cu câțiva dintre credincioși, ci cu toți cei din trecut și din prezent. Și aceasta este Biserica”[9].

Sfârșitul mileniului II și începutul mileniului III relansează gândirea filosofică a timpului și a veșniciei prin prisma teologiei. De pildă, Giorgio Agamben[10] consideră timpul mesianic ca paradigmă a timpului istoric în sensul că cel din urmă este înglobat/presupus de primul. Toate reprezentările subiectului istoric (imagini, modalități expresive), trebuie să fie inoperante. „Timpul nu este, atunci, mai determinat ca scurgere de evenimente istorice

[8]Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic...*, p. 6.
[9]*Ibidem*, p. 238.
[10]Georgio AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Editrice Einaudi, 1995.

ca nevoie a legitimării, ca formare a identității și ca reprezentare simbolistică de subiecte dominante”[11].Textul biblic revelat face ca *timpul* mesianic, mai ales cel eshatologioc, să poată deveni transparent pentru întreaga omenire, iar persoana umană îmbracă haina identității creștine punând început acestei revărsări a timpului istoric al ei în veșnicie, și invers. Identitatea este poarta, granița dintre timpul istoric și cel mesianic.

Timpul istoric trebuie privit ca Revelație prin care Dumnezeu intră în dialog cu omul. Însă, „dialogul cu omul îl începe Hristos, Dumnezeu cel întrupat. El se face întâi omului cunoscut, ca acesta să-i ceară mântuirea. Dar descoperirea este treptată”[12].

2. Identitatea creștină – premiză a misiunii

Identitatea creștină este o temă misionară de actualitate și o sarcină, deloc ușoară, pentru cei care-și desfășoară lucrarea sfântă în spațiul misionar al comunităților de oameni. Nu este ușoară abordarea unor termeni, ca de exemplu: comunitate creștină, relații interpersonale, responsabilitate comună, viață în Hristos etc. În plus, e necesară precizarea sensului și a scopului în sine a termenului de ***identitate creștină*** care-și propune, ca scop final, realizarea unității tuturor în Hristos (In. 17, 11).

Acest efort misionar este comparat cu *nebunia Crucii* (I Cor. 1, 18), pentru cei care nu-și doresc această adeziune, fie cu *spientia Crucis*, pentru cei care și-au conjugat identitatea umană cu natura umană îndumnezeită din unicul Ipostas dumnezeiesc al Mântuitorului Iisus Hristos.

Dacă există încă păreri, conform cărora Biserica nu are mesaj misionar concret la început de mileniu III, cred că problema identității, în general, cât și a identității creștine, în special poate constitui o provocare misionară cel puțin pentru anul 2018 închinat **Centenarului Marii Uniri (1918-2018)**, când ne întrebăm obiectiv: care este traiectoria actuală neamului nostru românesc?

Modelul neotestamentar paulin, din prima epistolă adresată corintenilor, poate trage primul semnal de alarmă în acest sens: riscul diviziunii, dar și a mentalității care derivă din acesta. Lumea politică este divizată, structurile economiei liberale la fel, popoarele își caută noi granițe geostrategice divizând populații și etnii care au conviețuit împreună mii, sau sute de ani. Singurul model al unității depline rămâne Biserica, pentru că nu

[11]Kurt APPEL, *op. cit.*, p. 15.
[12]Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 61.

își produce singură această unitate, ci o primește ca dar de la Capul ei: Iisus Hristos. *Una Sancta* este dezideratul de unire a întregii lumi.

În timpul Sfântului Apostol Pavel, lumea era divizată în evrei și păgâni, sclavi și liberi, bărbați și femei. Acelei divizări îi corespunde un nou spectru religios actual de natură sincretistă în mediul căruia identitatea religioasă este o prerogativă aproape imposibil de evidențiat.

> „În interiorul Bisericii, și nu numai între biserici, există o ruptură, o tendință de fracționare ce amenință unitatea spirituală și istorică. Opoziția dintre progresiști și tradiționaliști, care e amintită de diverse orientări teologice și de diverși *leaders*, de multe ori impresionează pentru a *revigora* strada divizată prezenți deja în embrionul tinerei comunități corintene”[13].

Experiența creștină este diversificată sub toate aspectele, iar angajamentul social respinge problemele de natură spirituală tocmai datorită multitudinii de mișcări religioase lipsite de aspect unitar. De ce trebuie să aparțin neapărat unei identități creștine, când sunt o ființă religioasă? Cred în ceva și este suficient. Această tendință de etichetare refuză autenticitatea identității creștine, datorită unei optici religioase concurențiale de natură sincretistă.

Sfântul Apostol Pavel prezintă două caracteristici corintene ale înțelepciunii lumești, în opoziție cu *sapientia Crucis*: căutarea prestigiului ideologic și aviditatea de putere eficientă.Acestea două constituie principalele bariere în calea acceptării identității creștine. Prima, ca structură ideologică tinde să substituie Revelația, mai ales preceptele Evangheliei, cu învățături create de om în vederea manipulării maselor spre o finalitate autonomă. Cea de a doua, recunoaște doar puterea umană și valoarea ei excluzând pronia și prezența puterii harice a Preasfintei Treimi din universul creat. Or, tocmai într-o lume cosmopolită, Sfântul Apostol Pavel caută și oferă, printr-o implicație misionară de excepție, un numitor comun pentru corinteni: identitatea creștină. Avea la îndemână suportul credinței mozaice, deja răspândită în tot bazinul Mării Mediterane, prin credința monoteistă, minuni și profeții, pe de altă parte, suportul unei culturi și filosofii păgâne care-și dorea împlinirea ei printr-o revelație venită de sus sub chipul unei Evanghelii.

---

[13]Rinaldo FABRIS, *Identità cristiana. Prima lettera di Paolo ai corinzi*, Torino, Editrice Elle Di Ci 10096 Leumann, 2009, p. 189.

> „Păgânii de cultură greacă, la rândul lor, au tendința de a-L identifica pe Dumnezeu cu un sistem ideologic care pretinde că explică și dă unitate diferitelor fenomene din univers. În această dublă tendință, care se sufocă în fanatismul religios sau în idolatrie, se poate recunoaște rădăcina profundă a divizării care corodează comunitatea eclezială și pe cea socială. Oamenii se divizează și se contrapun în numele unei ideologii absolute, care pretinde locul lui Dumnezeu și în baza sistemelor de putere, cu toate variatele conotații istorice posibile, care devin un surogat în raport cu unica domnie a lui Dumnezeu”[14].

Ca expresie văzută a identității creștine, Sfânta Cruce este izvorul fundamental al mântuirii întregului neam creștinesc. Pe fondul unei umanități divizate, cu ramuri prelungite până în interiorul Bisericii, Crucea lui Hristos devine semnul unificării tuturor prin intermediul credinței.

A te identifica ontologic cu spiritualitatea creștină înseamnă a-L recunoaște pe Hristos drept Capul Bisericii, al tuturor mădularelor/persoanelor raționale din comunitatea ecleziastică, aflate și ele într-o comuniune internă în baza moștenirii naturii umane și comune restaurată de același unic Mântuitor.

Acest sentiment de unitate comunională nu-l poate oferi nicio ideologie umană sau sistem de putere autoritativă sau dictatorială. Termenii paulini de cruce și credință, adresați corintenilor, nu exclud și eventualele divizări ale comunităților, pentru că nici Crucea singură, nici credința singulară despărțite de persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos, nu constituie prin ele însele factorul decisiv și unificator I Cor. 3, 4). „Pentru Pavel, vestirea și propovăduirea crucii nu este o teorie religioasă, un sistem spiritual, ci vestirea lui Hristos răstignit (I. Cor. 1, 23; 2, 2). Un exemplu mai concret de o astfel de vestire creștină, care se rezumă într-o formulă catehetică, e cea care se raportează către sfârșitul epistolei (I Cor. 15, 3-5a): *căci v-am dat, înainte de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi după Scripturi; și că S-a arătat lui Chefa…*[15]”.

Doar un Mântuitor înviat poate fi principiul unificator al întregii creații. Prin păcat și moarte lumea s-a destructurat, s-a descompus spre stricăciune. Această stare degradantă nu poate fi restaurată de ideologie umană sau putere publică. Dobândirea identității creștine, prin Botez, este

[14]*Ibidem*, p. 190.
[15]*Ibidem*, p. 191.

începutul înnoitor al acestei firi corupte și permanent expusă divizării și tensiunilor interumane. Prin moartea și învierea Sa, Hristos creează acest nucleu fortifiant și unificator al tuturor ca fundament al credinței creștine mântuitoare.

Istoria întregii omeniri, până la Hristos, este o istorie a durerii omului lipsit de prezența unui Restaurator. De la Hristos Cel înviat, popoarele creștine cunosc bucuria unei unități spirituale pascale care vine din interiorul ființei neamului, nu declarativ sau constituțional, fiecare în parte, la momentul istoric ales de Dumnezeu și împlinit prin dorința unanimă a celor ce-și doresc acest lucru, mărturisind public importanța rolului soteriologic în fondarea statului unitar creștin și democrat. „Hristos înviat inaugurează istoria unei umanități înnoite, contrară celei referitoare la Adam cel vechi (15, 22). Victoria asupra morții, deja împlinită în Hristos înviat, devine garanția întregii răscumpărări acelora care trăiesc sub oblăduirea Sa prin peregrinajul de umilințe și suferințe care îi însoțesc”[16].

Pregătirea spirituală în vederea dobândirii identității creștine și a unității de neam, dar mai ales conștiința că această unitate e necesară și conformă planului dumnezeiesc, implică detașarea față de rău și de păcat și promovarea unui dinamism spiritual-pnevmatic prin girul și implicația Bisericii în acest demers ca singurul model palpabil de unitate cu Dumnezeu și cu semenii vrednic de credibilitate publică.

Menirea misionară și publică a Bisericii nu constă doar în propovăduirea unei identități creștine moștenite sau deținute numerar și impracticabilă, ci motivația în sine de a trăi ca neam un nou mod de viață hristic exprimat în toate domeniile societății contemporane: cultural, politic, economic etc.

Unitatea în Hristos și unitatea de neam creează noi raporturi interumane. Toate barierele divizării, din punct de vedere spiritual, au fost eradicate. Dacă Dumnezeu se identifică cu puterea și succesul fiecăruia, nu mai există rațiuni sociale sau istorice care ne determină și trăim marginalizați unii față de alții. Fiecare om va putea să-și lărgească orizontul spiritual prin dragostea lui Hristos Care și-a dat viața pe Cruce, poate să-și regăsească deplina libertate și demnitate umană. Crucea, ca semn al unității autentice dintre cer și pământ, rămâne pentru societatea contemporană, suprema revelație a iubirii salvatoare a lui Dumnezeu, înțelepciunea și puterea Sa ce dă sens unificat și definitiv lumii și întregii istorii umane, reașezând întreaga scară axiologică a unui neam.

[16] *Ibidem*, p. 192.

În ființa unui neam creștin, *sapientia Crucis* este măsura maturității spirituale. Crucea lui Hristos este maxima manifestare a iubirii gratuite și salvatoare a lui Dumnezeu venită în întâmpinarea lipsei de unitate, de putere și a absurdității unei morți infame. Acesta nu este rodul propriei dispoziții și conștiințe umane, ci un dar al Duhului Sfânt care dinamizează creștinii cu acea atitudine și efect care l-a însoțit pe Hristos până la moarte, de aceea unitatea neamului înseamnă sacrificiu în luarea de decizii istorice și în folosul poporului.

Identitatea creștină ne obligă la un nou mod de viață în cadrul Bisericii lui Hristos. În Biserică nu există cult al personalității, deși *persoana* este factorul ei determinant. O persoană eclezială determină nu controlează/manipulează pe celelalte, respectând identitatea creștină a fiecăruia în formele diverse de manifestare harică ale acesteia. Biserica nu cunoaște instrumentarea individualistă la nivel de subiect uman, iar conținutul Evangheliei este regula transparentă și de bază a comunității, adică regula crucii coborât ca nivel de viață. Nu degeaba istoria noastră este o înșiruire de pătimiri, o răbdare fără cârtire și nădejde fără sfârșit: un risc al propriei vieți pentru celălalt.

3. Identitate și misiune

Identitatea creștină pare a fi un termen care să tulbure ontologia omului contemporan. Ceea ce trebuie să cunoaștem este faptul că în procesul credinței rațiunea umană nu este ofensată nici nu pierde ceva din calitățile și atribuțiile sale, pentru că dogmele, care reprezintă fundamentul identității creștine nu contravin rațiunii umane, sunt conforme cu aceasta dar mereu deasupra ei prin conținut și mod de asumare. „Noțiunea de credință continuă să aparțină, cu mici excepții din contemporaneitatea complexă, cu evidența liniară a unui pachet dogmatic care nu are nevoie, pentru moment, de a fi o semantică instructivă și o dialectică argumentată”[17].

Curentul iluminist reînvie azi, cu opoziția-i caracteristică, printr-o atitudine riguroasă ce reașază contradictoriu rațiunea și credința în spectrul unei spiritualități care se dorește cât mai autonomă, dar și relativizarea unor termeni ca: autoritatea revelației, consimțământ doctrinar, angajament voluntar, incompatibilitatea certitudinii cu legile firești ale rațiunii și ale experienței general umane.

---

[17] Giovanni FERRETTI, *Identità cristiana e filosofia*, Torino, Editrice Rosenberg & Sellier, 2002, p. 54.

Din punct de vedere misionar, contemporaneitatea nu-și are încă regăsită memoria precisă, ci doar profilul epistemologic al stării opozitive lipsit de raționalitate și de educație teologico-creștină. În literatura occidentală contemporană nu există deloc un tratat original despre LOGOSUL rațional care se pune în legătură cu θεῶν νόμοι, cele dumnezeiești din societate, în afară de spiritualitatea ortodoxă. Rațiunea modernă, identică cu cea antică de altfel, și-a decis propria-i identitate între limitele unei *credințe* mai mult etică[18], decât religioasă. Totuși, rămâne în această atitudine o tendință a rațiunii firești de a se reîntoarce la structura originală a lui *ratio-nis*. În baza acestei atitudini, rațiunea umană aspiră la un anumit mod de credință și înțelepciune religioasă, de aceea se mai vorbește încă, deși nostalgic, chiar la nivelul instituțiilor laice din comunitatea europeană, despre originea iudeo-creștină a bătrânului continent.

Interesul pentru identitatea creștină profesată este aspru criticată de instanța eticii autonome și secularizate exprimată și susținută și de etica științifică ateistă. Cu toate acestea, nucleu transcendental al rațiunii umane are structura hotărârii în ceea ce privește calitatea ultimativă și sigură a Adevărului în sine. „Astfel de necesitate etică este incluzivă în cadrul exigenței conform căreia adevărul se recomandă în libertatea de conștiință, în rațiunea sa de *rectitudo* (rectitudine de caracter)"[19]. Cu alte cuvinte, se poate afirma că dreptatea, în acest mod de a fi, îmbracă realitatea credinței ca axiologie temporală, ca chip la adevărului și conștiință a omului. Calitatea revelației care descoperă adevărul din interiorul ființei umane transpare prin rațiune, iar *logos*-ul manifestării adevărului trebuie/urmează să se ridice la înălțimea dreptății celor împuterniciți cu *nomos*-ul conștiinței credincioase. „Evidența persuasivă a acestui *logos*, a presupus un *nomos* pe care adevărul îl stabilește necondiționat: forma concretă a lui *ratio fidei*.Însușirea afectivă a acestui *nomos*, ca ceva propriu (rațiunii – n. tr.), este forma ireductibilă a unui *joc de noroc* a libertății care îi corespunde sferei existențialului. Reprezentarea conceptuală a structurii originale include orice formă epistemologică, dar nu materializează, din punct de vedere istoric, orice putere"[20].

Pentru a nu îndrepta analiza noastră spre direcția lui Anselm de Canterbury, care suprapune noțiunea de dreptate originară, întipărită rațiunii umane prin actul creației, cu aceea de justiție substitutivă adusă de Hristos în

---

[18]Jean LAGRÉE, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au du XVII^{e} siècle*, Paris, Vrin, 1991.
[19]Giovanni FERRETTI, *op. cit.*, p. 60.
[20]*Ibidem*, p. 60-61.

locul nostru, ca atare identitatea creștină este exterioară ființei și cerută doar juridic, precizăm că: „între rațiune și credința într-o supremă țintă, nu e o contradicție. Rațiunea fără admiterea credinței într-o taină supremă este irațională. La taina supremă ne ridicăm prin rațiune. Taina supremă însăși se cere admisă prin rațiune”[21].

Opoziția modernă din credință și rațiune nu are sustenabilitate. Rațiunea modernă, insistă, în mod continuu, asupra faptului că libertatea și autonomia de conștiință a omului sunt drepturi peste care nu se poate trece, invocată fiind aici legitimitatea *ethos*-ului rațional din care se inspiră. Cu toate acestea, intenționalitatea lui *ratio* de a crede și de a adopta valorile adevărate nu poate fi ignorată. Libertatea și conștiința, ca sferă practică a demnității personale, vin să ofere un orizont generos raționalității autonome și ontologiei umane fundamentale, care sunt, prin definiție, cu toate că filosofia ateistă ar putea spune că sunt elemente, uneori, insensibile sufletului sau afecte indiferente. Rațiunea, limitată astfel ca în filosofia stoică, contrazice starea și realitatea concretă a unui *logos* comun conștiinței umane și unui *nomos* civil al libertății, realitate probată de psihoterapia contemporană și psihiatria alternativă. „În revolta integrală a persoanei contra ipotezei extreme a înstrăinării de propria-i gândire, stă forța maximă a rigorii critice și extrema posibilitate de săvârșire binelui dumnezeiesc (*elenchos (gr.), combaterea erorilor*)”[22].

Apologetica tradițională nu are instrumente conceptuale pentru a elabora *ratio fidei* înscrisă obiectiv în fiecare proiect al rațiunii critice. Caracterul natural, al unei revendicări înstrăinate structurii raționale sub forma credinței, a fost acreditată în mod clandestin prin reprezentarea universală a ideii de a cugeta, mod sapiențial care rezultă din voința de a rămâne în interiorul, sau ființa inițială chiar dacă este decăzută din starea ei originală. În concret, Dumnezeu l-a creat pe om cu rațiune liberă, cu voință liberă și conștiință liberă, ceea ce nu-l împiedica a adera la identitatea de creștin care este conformă cu firea creată și, mai ales, cu scopul final al acesteia: dobândirea asemănării cu Dumnezeu Preasfântă Treime, prin Fiul făcut Om.

---

[21]Dumitru STĂNILOAE, *nota 5* la Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta şi cea deofiinţă Treime*, [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 40], traducere din limba elină, introducere şi note de Dumitru STĂNILOAE, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1994, p. 17.

[22]Paolo PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Milano, Editrice Franco Angeli, 2001, p. 419.

Contradicția dintre metafizica raționalistă și dogma revelată a Bisericii a fost pecetluită în secolul XIV prin învățătura despre raportul dintre natură și har în teologia palamită. Conciliul I Vatican a propus posibilitatea ca prin teologia de școală omul informat bine să poată adera la identitatea sa creștină, cunoașterea rațională jucând, în acest caz, un rol determinant. Rodul acestei propuneri s-a concretizat, sub presiunea culturală a epocii, în asociația dogmatică *Dei Filius*. Punctul de plecare l-a constituit crearea unui principiu revelațional, pe baza unui protocol rigid și de formare iluministă, care avea drept scop o poziție apologetică intransigentă. Credem că în spațiul misionar actual, și nu numai, această poziție duce la eșec, deși pare a lansa un dialog apologetic între teologia revelată și filosofia umanistă, cât și de a puncta unele aspecte concrete ale rațiunii: conștiință intelectuală, argumentație critică, evidență morală sau gândire istorică. „Există, spre exemplu, *ratio fide illustrata*, ca o *ratio dum sedule et pie quaerit*: nu există modalitatea exclusivă de utilizare a lui *ratio*, ci există *identica* structură originară, numită naturală, a lui *intelligere* comună subiectului uman”[23].

În dobândirea calității de identitate creștină, testul dogmatic e important, dar nu suficient. Viața în Hristos, ca expresie concretă a acestei identități, nu este apologie raționalistă, ci viață duhovnicească în Biserică. Aceasta are autoritate hermeneutică care transmite revelația pe măsura de înțelegere a fiecăruia dintre membrii săi. *Ratio theologica*, propusă de Vatican I, este un punct misionar *stantis aut cadentis* al identității creștine ce insistă asupra calității antropologice și teologice a credinței, pe credibilitate și pe motivele acesteia. Ajunsă la impas, această direcție misionară s-a blocat în forma hristocentrică și istorică a revelației dumnezeiești fără trimitere la viața duhovnicească. Se simțea nevoia unei *aggiornări* a modelului dogmatic. Vatican II, abandonând dimensiunea teologico-scolastică a unei apologii post-iluministe, renunță la abordarea polemică pe tema identității creștine„„recuperează energia, care nu trebuie să rezulte din patronajul teologiei asupra filosofiei, prin ordinea aprofundării de termeni ontologici și antropologici, realmente contribuitori, recuperează calitatea credinței (*fides*) religioase și creștine, voința fiind mai ușor de restituit printr-o cultură religioasă, decât printr-un aspect teoretic și incert”[24]. Așadar, noua situație a Bisericii Catolice își propune să prezinte oportunitatea misionară, ca printr-o practică apologetico-filosofică să se ajungă la afirmarea identității creștine capabilă să convingă rațiunea lui *homo europeus*. E nevoie de mult curaj, cât și de relansarea un alt profil etic și spiritual al misionarului contemporan spre

[23]Giovanni FERRETTI, *op. cit.*, p. 64-65.
[24]*Ibidem*, p. 66.

promovarea ontologiei creștine oglindită în ceea numim azi identitate creștină și eclezială, propusă ca temă de meditare unei societății din ce în ce mai secularizată.

4. Fractalul social al iubirii creștine în Actul Marii Uniri din 1918

„Fractal” este un cuvânt derivat din latinescul *fractus*, care se traduce prin „spart” sau „fracturat”. Ca termen științific aceasta apare după 1967, în studiile matematicianului B. Mandelbroît[25], care a observat că o teorie matematică în cadrele căreia se inova și se crea de prin 1880 își are corespondenți în natură și este cât se poate de intuitivă. Ne referim la teoria mulțimilor și geometria non-euclidiană, care se întemeia pe ideea fundamentală că se pot inventa ecuații care să genereze fie „curbe monstruoase”, fie mulțimi care sunt de neacceptat în cadrele geometriei lui Euclid, pe care o învățăm în școlile noastre. De exemplu, această teorie a mulțimilor putea crea ecuații pentru figuri geometrice cu perimetru infinit, dar cu arii finite, cum este cazul Fulgului lui Koch, care se obține prin repetarea unei reguli la infinit. Rezultatul iterației este o figura geometrică neregulată și cu caracteristici de-a dreptul ciudate pentru geometria pe care o învățăm în mod obișnuit.

[25]Ideea lui Mandelbroît este că, o astfel de graniță de coastă fracturată precum cea a Marii Britanii nu poate fi exact măsurată niciodată – cu cât te apropii mai mult de detalii, cu atât ea devine mai neregulată, deși, de la o distanță mare, din spațiu, de exemplu, ea poate să pară o o linie continuă; vezi Benoit B. MANDELBROT, „How long is the coast of Britain? Statistical self-similarity and fractional dimension” (PDF), în *Science*, New Series, vol. 156, 3775/May 5, 1967, p. 636–638; IDEM, *The Fractal Geometry of Nature*, W. H. Freeman and Company, New-York, 1982, http://ordinatous.com/pdf/The_Fractal_Geometry_of_Nature.pdf (accesat la 04.05.2018); IDEM, *Fractals: Form, Chance and Dimension*, San Francisco, W. H. Freeman, 1977; a doua ediție apare revizuită și completată în 1982 sub titlul: *The Fractal Geometry of Nature*, la New-York.

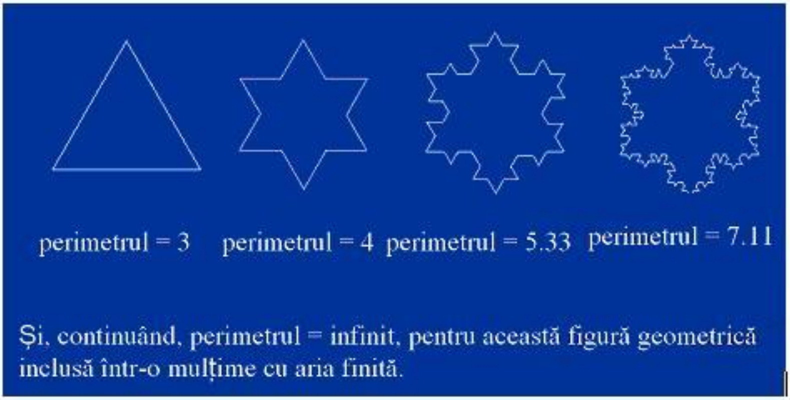


Fig. 1. Fulgul lui Koch.

Fractalul poate fi definit și ca „o schemă copiată de o infinitate de ori într-un spaţiu finit.” (Alexander F. Walz)

B. Mandelbroît descoperă că în natură există astfel de situații și lucruri, procese care se generează pe principiul fractal al auto-similarității. Potrivit acestui principiu, Întregul se regăsește în fiecare dintre Părțile sale. Exemple la îndemână sunt frunzele de ferigă ce reproduc întreaga ferigă, sau, conopida, ale cărei flori reproduc întreaga conopidă. Încă mai prezent în viața de zi cu zi, copacul pare imaginea cea mai intuitivă pentru o *situație fractală* – fiecare dintre crengile și crenguțele lui sunt o replică imperfectă a Întregului copac, la o scară diferită.

Această Geomerie fractală a Naturii are un corespondent în viața socială a animalelor (fagurii de albine), dar, mai ales a oamenilor: O societate sau un Stat este alcătuit/ă din Părți în care se regăsește Întregul. Părțile – județe ale Statului român, de exemplu, sunt fractali instituționali ai Întregului – Statul. Statul se regăsește în fiecare dintre județele – Părți în formă imperfectă. Dacă organismele de conducere și liderii județelor din România nu ar acționa conform legilor Statului, atunci Statul român nu ar mai fi stabil. Fractalismul este deci o formă de organizare ce se regăsește în cadrul Întregurilor sociale și politice care se află în echilibru dinamic: dacă România – Parte a Întregului reprezentat de Uniunea Europeană, nu ar mai fi o democrație, atunci Întregul – UE, cu regulile și jurisdicția lui nu se va mai regăsi în România. Dacă mai multe țări din UE ar deveni dictaturi, atunci Întregul UE nu se va mai regăsi în Părțile lui, iar acele Părți ar fi excluse; la limită, dacă numărul dictaturilor ar fi suficient de mare, la un moment dat, echilibrul Întregului – UE ar fi afectat iar Întregul se va destrăma. Din

perspectiva teoriei pe care o propunem prin exemplul ideal de distopie de aici, UE s-ar destrăma ca instituție internațională pentru că ea nu a respectat *principiul fractal al auto-similarității*. Mai precis, Întregul a încetat să se mai regăsească în Părțile sale – statele membre ca replici imperfecte ale Întregului UE iar principiul auto-similarității ce asigura echilibrul dinamic al Întregului – UE a fost afectat.[26]

4.1. Biserica Ortodoxă Română și identitatea națională în 1918

Dacă Bisericii îi lipsește astăzi mesajul misionar concret-aplicat, după unele păreri, în urmă cu 100 de ani, era greu de găsit o astfel de opinie cu privire la Biserica Ortodoxă. Contextul în care se manifesta în 1918 sentimentul de identitate națională ca fractal al identității creștin-ortodoxe era astfel construit, încât făcea imposibilă orice încercare de a gândi separat cele două identități. Iar Biserica era una cu voința Neamului creștin românesc de reunificare în granițele României Mari. Biserica Ortodoxă părea că preluase, în situația de maximă criză prin absența infrastructurii instituționale a statului, rolul pe care îl are de obicei Statul pentru o comunitate istorică. Biserica Ortodoxă își asuma atunci în mod concret responsabilități și sarcini în plan instituțional-uman pentru Marea Unire, căci Consiliul Național era o instituție a societății civile lipsită de resurse instituționale, care își propunea să schimbe opțiunea statală a românilor.

Dar nu implicarea instituțională ni se pare că a fost contribuția și suportul decisiv al creștinismului ortodox românesc în realizarea Marii Uniri în 1918. Contribuția esențială a Bisericii Ortodoxe Române la Marea Unire a fost de altă natură. Ne referim aici la raportul dintre *identitatea cultural-istorică românească* în Transilvania, ca *fractal al identității creștine*, prin care sfintele Evanghelii ne spun că suntem una întru Hristos. Ceea ce înseamnă că Unirea de la 1918 nu este doar un act de vorbe scrise care consacră pe hârtie o dorință real-istorică a românilor din Transilvania, devenită apoi act juridic prin decretul regal în 24 decembrie 1918.

Dacă privim Marea Unire de la 1918 din perspectiva fractală pe care o propunem, ea este un *act identitar al iubirii de neam* care se săvârșește ca *fractal al iubirii creștine*. Realizarea unității tuturor românilor este deci Partea - *fractalul Întregului*, care constă în *realizarea unității tuturor în Hristos* (In. 17, 11) O cantitate uriașă de iubire a oamenilor față de semenii lor trebuie să fi existat atunci, ca să se poată realiza o acțiune atât de

[26]Teoria este pe larg prezentată în Ștefan STĂNCIUGELU, *Liberalismul Periferiei. Partea I – Gramatica fractală în istoria europeană a ideii liberale*, Tritonic, București, 2016.

cuprinzătoare și de periculoasă a unui popor care timp de mai mult de o lună ființa în afara Statului – căci românii renunțaseră în 18 octombrie 1918 în Parlamentul de la Budapesta la statul maghiar, fără să fi devenit cetățenii unui alt stat.

4.2. Biserica, identitatea creștină și Marea Unire din 1918

Care a fost rolul Bisericii în realizarea actului Marii Uniri din 1918?

În ce măsură identitatea creștină și Ortodoxia au fost implicate în activarea fractalului social al identității naționale?

Acestea sunt întrebări de cercetare cărora încercăm să le dăm răspunsul în partea aplicativă a studiului nostru.

Ipoteza de lucru – pe care vom vedea în Concluzii dacă reușim să o validăm – este că *Actul Marii Uniri nu poate fi gândit în afara sacrului religios de tip creștin-ortodox, care îi stă temei*. Identitatea de Neam s-a manifestat în 1918 ca *fractal social* al identității creștine. Altfel spus, *iubirea și unitatea de Neam* a fost și este o replică imperfectă a iubirii creștine - *Iubirea și unitatea întru Hristos*.

Să ne explicăm.

Unirea de la 1918 a fost o acțiune colectivă în care Biserica a participat în mod natural – ca instituție socială, preluând funcția instituției Statului, așa cum aceasta a făcut adesea în epocile de disoluție a Statului. Ea a reprezentat infrastructura instituțională în jurul căreia poporul român din Transilvania, Basarabia și Bucovina a optat să schimbe instituția statală, prin reîntoarcerea la Statul român. Situația e interesantă pentru aceste perioade de suspendare a Statului – căci Statul român era inexistent între 18 octombrie și 14 noiembrie 1918 pentru românii din Transilvania, când Comitetul Național Român din Transilvania refuzase ca poporul român să facă parte din statul imperial. Timp de două luni, populația românească rămăsese fără Stat, angajându-se, prin liderii ei, în intrarea sub ocrotirea, drepturile și obligațiile Statului român. În această perioadă de suspendare a Statului pentru românii din Transilvania care declaraseră că refuză să mai fie administrați și protejați de Statul ungar, Biserica Ortodoxă a fost singura instituție cu funcție publică și cu o rețea de spații – instituții și biserici – care au reprezentat locul sacru de întâlnire și al făuririi Marii Uniri. Biserica a fost infrastructura instituțională unică pe care s-a amplificat conștiința și curajul de asumare a idealului national de către membrii Comitetului Național Român recunoscut de toate bisericile creștine ca for de pregătire al Marii Uniri.

Dar aceasta infrastructură nu este nici unica și nici cea mai importantă. Mult mai eficientă și utilă în actul Unirii a fost „infrastructura spirituală” a Ortodoxiei, *identitatea creștină prin iubirea întru Hristos* fiind Întregul care s-a regăsit în miile de fractali ai (i) relațiilor umane de iubire față de Dumnezeu și (ii) iubire față de semenii români pentru care s-au angajat să lupte liderii transilvani – cărturari, ierarhi, oameni politici și membri obișnuiți ai comunităților românești. Pentru ei, *Identitatea Marii Românii* nu putea fi concepută în afara *Identității cu Hristos*. Din perspectiva analizei fractale pe care o propunem aici, românii care s-au angajat în pregătirea și realizarea Marii Uniri din 1918 erau o *comunitate națională care nu seputea concepe în afara comunității creștine*. Iubirea de Neam era un fractal al iubirii de oameni, ca iubire întru Hristos. O traducere a situației de aici în cadrele unei geometrii sociale ne-ar spune că iubirea de Neam era un *cerc înscris în cercul cu rază infinită ci cu circumferință pe măsură, pe care doar mintea îl poate imagina* – cercul infinit al *Iubirii și unității întru Hristos*.

De aici, ideea noastră privind nevoia de o uriașă iubire de oameni – *fractal al iubirii lui Hristos pentru oameni și neamurile omenești* – ca liderii românilor să ducă la capăt o astfel de acțiune care începea prin refuzul de a trăi în Stat – statul maghiar.

Fractalul social al iubirii creștine și credința în mântuire ca o comuniune cu Dumnezeu a fost prezent și altfel în Actul Marii Uniri. Identitatea accentuat creștină a comunității naționale care participa la Alba Iulia la 1 decembrie 1918 poate fi dovedită prin *imperativul unei uniuni cu Hristos* chiar înainte de începerea lucrărilor. Era un imperativ resimțit de o întreagăcomunitate. *Cum să ne unim altfel decât înlăuntrul iubirii și unității întru Hristos*, părea să spună mesajul populației adunate la Alba Iulia către liderii lor, când au cerut Sfânta Liturghie înaintea Declarației de Unire?

Istoricii perioadei ne spun că, momentul de început, care a fondat Actul Unirii, a fost unul de *manifestare colectivă a identității creștine a neamului românesc din Translvania*: marea de oamenii veniți la Adunarea de la Alba Iulia pe 1 decembrie 1918 au cerut să fie una cu Hristos, în comuniune cu Dumnezeu, căruia i-au cerut Binecuvântarea. Românii veniți la Adunare de peste tot cuprinsul Transilvaniei au cerut deci, înainte de începerea lucrărilor, oficierea Sfintei Liturghii.

Comunitatea creștină cerea, astfel, *pogorârea Iubirii lui Hristos asupra acțiunilor profane*, sacrul religios fiind chemat să ia în stăpânire și să apere prin binecuvântarea lui Hristos Adunarea și idealurile membrilor ei. Fractalul social al Iubirii de Neam își cerea participarea la Întregul de care aparținea – Iubirea și unitatea în Hristos. La Alba Iulia venise o comunitate de creștini care și reclama comunitatea de Neam. În afara identității creștine

părea că este imposibil să se constituie identitaea de Neam. Unui ateu, poate, i s-ar părea încă o speculație enunțul care propune ipoteza nastră de cercetare, potrivită căruia, Marea Unire de la 1918 nu se putea realiza în afara identității creștine. Trecem la secvența următoare a validării ipotezei noastre – prezența Bisericii Ortodoxe Române ca instituție în Actul Marii Uniri.

4.3. De la gramatica fractală a iubirii creștine la fapte istorice

Biserica românească va fi o permanență în actul desăvârșirii Marii Uniri, la 1 decembrie 1918 participând la Adunare 5 episcopi în scaun, 4 vicari, 10 delegaţi ai Consistoriilor ortodoxe şi ai Capitlurilor greco-catolice, 129 de protopopi, câte un reprezentant al Institutelor teologice-pedagogice şi câte doi reprezentanţi ai studenţilor de la fiecare Institut teologic, alături de mulți preoţi şi învăţători ai şcolilor confesionale – totți fiind delegaţi oficiali. Preoţii satelor erau veniți în fruntea grupurilor de credincioși cu pancarte pe care scria: „Unirea cu Țara Românească”, „Vrem Unirea” „Trăiască România”.

Biserica nu fusese defel străină de pregătirea Actului Marii Uniri, reprezentanții ei de vârf fiind implicați în pregătirea Moțiunii de respingere a autorității imperiale ungare, citită de Alexandru Vaida-Voevod în Parlamentul de la Budapesta (18 Octombrie 1918). Documentul fusese adoptat de Comitetul Național întrunit la Oradea pe 12 Octombrie 1918 și reprezenta o înștiințare a autorităților statale că românii din Transilvania nu mai recunoșteau nici Parlamentul și nici Guvernul imperial. La această întrunire – „sfat intim” - a Comitetului Național fusese invitat pe 8 octombrie de către Teodor Mihali, fruntaş român naţionalist, episcopul de Caransebeş, Elie Miron Cristea, viitorul patriarh al României:

> „Ilustritate, e de prisos să accentuez că, în zilele acestea de importanţă istorică în care se va hotărî şi soarta viitoare a neamului românesc, ne incumbă tuturor datoria să veghem ca în deplină solidaritate să facem tot ce poate servi spre binele obştesc şi să evităm a întreprinde ceva ce ar putea fi în detrimentul naţiunii noastre. Nu putem proceda însă solidar fără de a ne sfătui mai intim şi fără de a lua o hotărâre, atât referitor la modul de procedare, cât şi referitor la bazele principiale pe cari va fi să stăm cu toţii. (...) Contând cu siguranţă că Ilustrităţii tale îţi va servi de imbold mai puternic glasul timpului decât apelul meu,

nădăjduiesc că-mi va fi dat să ne putem revedea la Oradea-Mare”.[27]

Episcopul Caransebeșului, Miron Cristea, va fi primul care va răspunde chemării venite două săptămâni mai târziu dinspre episcopul Aradului, Ioan I. Papp, care a cerut episcopilor români, ortodocşi şi greco-catolici, să-şi declare în mod deschis atitudinea cu privire la Moțiune și la activitatea Consiliului National Român. Viitorul Patriarh al României anunța printr-o adresă la 1 noiembrie 1918 despre dreptul popoarelor de a dispune liber de propria soartă, istoria poporului român cerând în contextual evenimentelor toamnei lui 1918 ca „(…) un categoric imperativ înfăptuirea acestui drept de liberă dispoziţie şi faţă de neamul nostru”.

Trei săptămâni mai târziu, la 21 noiembrie, toţi episcopii ortodocşi şi greco-catolici din Transilvania recunosc Consiliul Naţional Român și rolul de for conducător asumat de acesta pentru lupta de eliberare naţională. Scrisoarea episcopilor creștini asigura aportul Bisericii „din toate puterile la întruparea aspiraţiilor noastre naţionale”. Nicolae Bălan, profesor la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, mitropolit al Transilvaniei pe următoarele trei decenii și jumătate în România Mare (1920-1955), a făcut parte din delegaţia comună a Consiliilor Naționale ale Aradului și Sibiului, care avea misiunea de a contacta conducătorii politici din România, dar și cu diplomați ai Franţei, Angliei şi Statelor Unite ale Americii, cărora le-a expus situaţia din Transilvania. Profesorul Academiei Teologice de la Sibiu a intrat în legătură de la Iaşi (demnitarii guvernamentali erau refugiați la Iași) cu Vasile Goldiș, căruia i-a trimis o scrisoare ce recomanda convocarea imediată a unei Adunări Naţionale. Adunarea era sugerată a se întâmpla la Alba Iulia și avea drept scop unic să anunțe „alipirea necondiţionată la România”.

Doi dintre cei trei preşediţi aleși ai Biroului Adunării naționale erau episcopi - Ioan I. Papp - Aradu şi Dimitrie Radu - Oradea. Iar cel de-al treilea președinte, Gheorghe Pop de Băseşti, şi-a încheiat mesajul cu vorbele dreptului Simeon din Sfânta Scriptură: „Acum slobozeşte, Doamne, pe robul

[27]Scrisoarea de invitare a episcopului a fost descoperită de mitropolitul Antonie Plămădeală în Arhiva Cancelariei Sfântului Sinod; „Spiritul” Marii Uniri a fost întreținut de ziarele și gazetele consistoriilor române: „Telegraful român” (Sibiu), „Biserica şi Şcoala” (Arad), „Unirea” (Blaj) şi „Foaia diecezană” (Caransebeş). Cf. https://www.crestinortodox.ro/religie/biserica-marea-unire-153788.html (accesat la 04.05.2018). Din această sursă vom prelucra datele istorice referitoare la Marea Unire din 1918.

tău, căci ochii lui văzut-au mântuirea. De acum pot muri fericit, căci am văzut marele ideal împlinit".[28]

Principalul raport a fost prezentat de Vasile Goldiş, care a citit apoi istorica Declaraţie de Unire a Transilvaniei cu România.

Momentele, evenimentele, proiectele și inițiativele în care Biserica a fost implicată în Marea Unire din 1918 sunt indefinit mai multe. E greu să ne imaginăm cum s-ar fi realizat Actul Marii Uniri fără participarea constantă și momentele de vizionarism ale proiectelor venite dinspre Biserică, ori cărora Biserica s-a alăturat necondiționat – amintim aici vorbele episcopului Miron Cristea cu privire la „(…) ceea ce au hotărât şi au făcut fraţii din Basarabia şi Bucovina, adică la Unirea cu scumpa noastră România, alipindu-i întreg pământul strămoşesc", frați cu care, în discursul de încheiere al Marii Adunări Naţionale, episcopul Ioan I. Papp al Aradului amintea că trebuie să ne bucurăm, așa cum am fost nevoiți să suspinăm:

> „Ne-am prezentat aici îndeosebi cu scopul şi dorinţa ca, precum antecesorii noştri, vrednici de pomenire episcopi de pe vremuri, au suspinat împreună cu clerul şi poporul credincios sub povara sistemului de împilare a tot ce a fost românesc, acum tot împreună cu clerul şi poporul nostru să prăznuim bucuria zilei în care ne-a răsărit şi nouă soarele dreptăţii, care ne este chezăşia unei vieţi viitoare ca naţiune românească liberă şi unică îndreptăţită a dispune de soarta sa prezentă şi viitoare".[29]

Marele Sfat Național alcătuit din 212 deputați aleși, între care episcopi, profesori de teologie, protopopi, preoți s-a întrunit a doua zi în sala Tribunalului sub președinția episcopului Miron Cristea, care a condus în 14 decembrie 1918 Delegația Marelui Sfat Național, ce a înmânat Regelui Actul unirii Transilvaniei cu România. Regele Ferdinand va promulga decretul de sancționare a unirii Transilvaniei, Basarabiei și Bucovinei cu România la 24 decembrie 1918.

În vuietul clopotelor și al tipografiilor din întreaga Românie, conștiința cea mai clar exprimată a renașterii colective cu privire la Marea Unire o găsim pe prima pagină a unui ziar bănăţean al cărui articol de fond poartă titlul: „Am înviat!".

[28]*Ibidem*.
[29] *Ibidem.*

5. Concluzii

Studiul interdisciplinar pe care l-am propus până acum a fost elaborat la intersecția dintre Geometria fractală a Naturii, Sociologie și Teologie ortodoxă.

Fractalul ontologic și Fractalul iubirii în Noul Testament. Din perspectiva Gramaticii fractale a socialului am încercat să aruncăm o privire în Noul Testament, unde am descoperit că putem vorbi despre doi fractali – suport ai întregului mesaj evanghelic:

(i) *fractalul ontologic al identității divine* ca Unul (Întregul), care se regăsește în chip fractal în Fiul și Sfântul Duh (Părțile sale de aceași substanță dar pentru care Tatăl este izvor – Sfântul Duh și Fiul născut din Tatăl în veșnicie și venit pe pământ ca prunc, în timp istoric); Logica fractală se regăsește nu doar în interiorul Sfintei Treimi, căci Dumnezeu – Tatăl este Întregul care se regăsește și în Dumnezeu întrupat – Iisus Hristos - Dumnezeu perfect în *dumnezeirea* Sa și perfect în *umanitatea* sa, căci el se naște în timp istoric, crește, se maturizează, face lucrarea Domnului prin Sfântul Duh, vindecă, povățuiește și învață apostolii, fiind răstignit pe cruce și înviat din morți a treia zi cu trupul, pentru a se așeza din nou ca ipostas al lui Dumnezeu în Sfânta Treime.

(ii) *fractalul social al iubirii creștine* ca *Iubirea infinită a lui Hristos* pentru neamurile omenești și pentru membrii neamurilor omenești. Iubirea divină se regăsește ca Întreg în fractalii săi – replici imperfecte:

(a) iubirea oamenilor și a neamurilor față de Hristos,

(b) iubirea oamenilor față de semenii lor.

Logica fractală a identității creștine. Studiul nostru a arătat că logica fractală a creștinismului ortodox este ușor de recunoscut în IDENTITATEA CREȘTINĂ, ca Întreg care se regăsește într-o formă imperfectă în identitatea comunității naționale/etnice. Comunitatea creștină și întreg ansamblul de relații sociale umane interpersonale, de responsabilități și îndatoriri, de trai în comun ca viață în Hristos care o compun pot fi interpretate *în aceeași cheie fractală* care derivă din *fractalul ontologic* și *fractalul social al iubirii* din Sfintele Evanghelii. Sensul și scopul în sine al termenului de ***identitate creștină*** care-și propune, ca scop final, realizarea unității tuturor în Hristos (In. 17, 11) ***se definește în egală măsură în logică fractală*** și în sensul invers al relației de incluziune***: Părțile imperfecte*** *(iubirea de semeni, iubirea de Neam, iubirea oamenilor față de Hristos)* ***acționează și participă la Întreg* în chip de fractali ai Întregului.**

Din această perspectivă, oricare ar fi evenimentul, faptul social ori istoric al iubirii de oameni, *el este FRACTAL* – replică imperfectă al ÎNTREGULUI NELIMITAT care este *Iubirea și unitatea în Hristos*.

Or, în cazul Marii Uniri din 1918, perioada octombrie-decembrie este o secvență istorică în care *fractalul social al iubirii de Neam* a funcționat ca Parte, replică imperfectă a *Întregului* reprezentat de identitatea creștină legată de ideea de unitate a tuturor în Hristos.

În ceea ce privește *Ipoteza de lucru pe care am formulat-o*, credem că am demonstrat că *fără prezența instituțională și spirituală a Bisericii, e greu de imaginat Actul Marii Uniri*. Acceptând, cu procedura matematică a reducerii la absurd, că Bisericii Ortodoxe i s-ar fi interzis să participe la pregătirea Marii Uniri, tot ar fi imposibil de imaginat actul social și politic în afara creștinismului ortodox. Căci populația care a venit la Alba Iulia la 1 Decembrie 1918 s-a perceput pe sine, s-a manifestat și a luat decizii colective nu ca o grupare de români, ci ca *o comunitate de români care nu pot începe lucrările Adunării și citirea Declarației de Unire fără Sfânta Liturghie*.

Altfel spus, a fost o declarație colectivă de participare la Iubirea și unitatea în Hristos, din care, credem noi, derivă fractalul iubirii de Neam.

Istoricii ne spun că așa au stat faptele:

Identitatea românească de Neam s-a manifestat în 1918 ca fractal al identității Creștin-ortodoxe.

Iar *organizarea fractală* în Natură, ca și în Societate, este întotdeauna semnul eficienței și stabilității, al conservării și al dezvoltării sub semnul siguranței.

Bibliografie

1. AGAMBEN, Georgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Editrice Einaudi, 1995.
2. APPEL, Kurt, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Brescia, Editrice Queriniana, 2018.
3. FABRIS, Rinaldo, *Identità cristiana. Prima lettera di Paolo ai corinzi*, Torino, Editrice Elle Di Ci 10096 Leumann, 2009.
4. FERRETTI, Giovanni, *Identità cristiana e filosofia*, Torino, Editrice Rosenberg & Sellier, 2002.
5. LAGRÉE, Jean, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au du XVII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1991.
6. METZ, Johann Baptist, *La fede, nella storiame nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia, Editrice Queriniana, 1978.
7. PAGANI, Paolo, *Contraddizione performativa e ontologia*, Milano, Editrice Franco Angeli, 2001.
8. STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, Editura Centrului mitropolitan, 1991.
9. STĂNILOAE, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura Omniscop, 1993.
10. STĂNILOAE, Dumitru, *nota 5* la Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta şi cea deofiinţă Treime*, [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 40], traducere din limba elină, introducere şi note de Dumitru STĂNILOAE, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1994.
11. VENEZIANO, Gabriele, „Die Zeit vor dem Urknall”, în „Spektrum der Wiessenschaft”, 8/2004.
12. STĂNCIUGELU, Ștefan, *Liberalismul Periferiei. Partea I – Gramatica fractală în istoria europeană a ideii liberale*, București, Tritonic, 2016.
13. MANDELBROT, Benoit B. „How long is the coast of Britain? Statistical self-similarity and fractional dimension” (PDF), în *Science*, New Series, vol. 156, 3775/May5, 1967, p. 636–638.
14. MANDELBROT, Benoît *The Fractal Geometry of Nature*, Freeman and Company, New-York, 1982, http://ordinatous.com/pdf/The_Fractal_Geometry_of_Nature.pdf (accesat la 04.05.2018).
15. MANDELBROT, Benoit, *Fractals: Form, Chance and Dimension*, San Francisco, W. H. Freeman, 1977 (ediţia a 2-a, revizuită şi completată: *The Fractal Geometry of Nature*, New-York, 1982).

CATHOLICITY AND SOBORNOST: THE CHALLENGE OF UNIVERSALISM

Mariyan STOYADINOV [*]

Abstract: The paper is dedicated to the issue of conceptualization of understanding (and confessing) of Church as a Catholic one and the role of universalism. This theme is provoked by a remark of Metropolitan of Pergamo John (Zizioulas) in his *Being as Communion*. Three moments could be identified in the historical process. The first is the implementation of the adjective *καθολικὴ* to the *ἐκκλησία*. The second one is the symbiosis and the overlapping of two kinds of universalism – the Imperial (progressive) and the Church one (eschatological) and the beginning of conceptualization. The third moment is the translation of *καθολικὴ* as *sâborna* in the language of Slavs and the multiplication of the Byzantine political philosophy in the new “forms”. At the end is evaluated the last transformation of imperial Catholicity in local autocephalous churches and the consequences of this process on today’s confession and practice of Catholicity.

Keywords: *Church, catholicity, sobornost, universalism, autocephality, conciliarity.*

1. Introduction: The Conceptualization

The theme of *catholicity* is widely discussed in theological academic discourse[1] and on the level of official theological dialogues[2] as well. In fact,

---

[*] PhD, Associate Professor, Veliko Tarnovo University (Faculty of Orthodox Theology), Veliko Tarnovo, Bulgaria.

[1] Being ordinary part of every contemporary academic dogmatic course, the theme is discussed explicitly in Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, SVSPress, 1974; John MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, SVSPress, 1983; John MEYENDORFF, „The Catholicity of the Church” in *Living Tradition*, SVSPress, 1978, p. 81-98; Dumitru STANILOAE, „Holy Spirit and Sobornicity of the Church”, in *Theology and the Church*, SVSPress, 1980, p. 45-72; John ZIZIOULAS, *Being as Communion*, SVSPress, 1993; Theresia HAINTHALER / Franz MALI / Gregor EMMENEGGER (Eds.), *Einheit und Katolicität der Kirche.* Tirolia-Verlag. Innsbruck-Wien, 2009.

[2] It was discussed on the 10th Plenary session of Joint International Commission for the

nowadays discussions are always in a way hermeneutical, since there have been at least seventeen centuries since this concept was introduced as supplement in the Nicean creed by the Council in Constantinople (381). In addition, the translation of this Greek term in other languages (particularly in *Armenian, Syrian and Old Amharic* – since 5th and 6th centuries or in *Old Bulgarian* and *Slavonic* since 9th century) makes the hermeneutic investigation more or less obligatory in contemporary theological research.

This paper is dedicated to the issue of conceptualization of understanding (and confessing) of the Church as a Catholic one distincted in nowadays ethnically local churches. This theme is provoked by a remark of Metropolitan of Pergamo John (Zizioulas) in his collection of essays *Being as Communion* where he writes:

> "…Such conceptualizations have occurred not only in western theology, but also within that of the Orthodox Church, as we see, for example, in the well-known idea of *sobornost*, which appeared in nineteenth-century Russian theology, mainly through the works of Khomiakov. This idea is a conceptualization made on the basis of a translation of καθολικὴ by *sobornaya* in the Slavonic Creed and under the influence of eighteenth-century philosophical trends. It will be very interesting to study the exact meaning of this *Slavonic* term at the time of its first appearance, because it is possible that at that time the word meant precisely the concrete gathering together, i.e. a σύνοδος, not in the technical sense of the councils but in that of συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αυτὸ as we find in Paul (1 Cor. 11:20 f.) and Ignatius (Eph. 5, 2-3), and as it was explicitly used even in the time of Chrisostom when σύνοδος could simply mean the eucharistic gathering (see Chrisostom, De Proph. obsc., 2.5, PG 56, 182). If that is the case, then it is interesting to note that not only ideas such as the identification of catholic with universal as it was developed in the West, but even that of *sobornost* as it developed in the East did nothing but obscure the original concrete meaning of the καθολικὴ ἐκκλησία"[3].

Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church in Ravenna, Italy (8-14 October 2007). The fimal text is titled *Ecclesiological and Cnonical Concequences of the Sacramental Nature of the Church. Eclessial Communion, Conciliarity and Authority.* Cf. in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (last accessed 30. 03. 2018).

[3] J. ZIZIOULAS, *op. cit.*, p. 143.

This note by Metropolitan John is an interesting provocation to the specialists in linguistics. But it should be said at the outset that the meaning of the term in the historical time and its application in the language of the Church will not tell us anything new on the subject of conceptualization, aimed in Khomyakov.

Firstly, because the preconditions for this conceptualization have already been "sown" long before the holy brothers Cyril and Methodius translated the Credo into the spoken of the Great Moravian' Slav language[4]; and secondly, in *Old Bulgarian* and *Old Slavic* language in general, the word *sâbor* has the meaning of "concrete gathering together"[5], but it is also a gathering that includes everyone[6].

I will discuss first the socio-political factors and then their "translation" into the language, mentioned by Metropolitan John. This

[4] An indirect reason to accept the statement that St Constantine-Cyril Philosopher and his brother St Methodius have being translated the text of the Nicea-Constantinoples Credo and specifically *καθολικὴ* as *съборьнъ/sâbornâ* (rus. *соборная*) we have in the *Vita Constantini*, composed by his disciple St Clement (later being Bishop of Ohrid): *When Constantine arrived in Moravia, Rostislav [the Moravian ruler] received him with great honor and, raving assembled some disciples, he gave them to him to be instructed. He [Constantine]soon translated the whole of ecclesiastical office, and taugh them the services of matins, the canonical hours, vespers, compline, and the sacred liturgy* (СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ, *Пространно житие на Константин-Кирил*, 15 [ST CLEMENT OF OHRID, *Vita Constantini*, ch. 15]. In: Жития на българските светии, Изд. Св. Вмчк. Георги Зограф, Св. Гора, 2002, с. 549. Engl. transl. S. NIKOLOV, *Kiril and Methodius: Founders of Slavonic Writing*, Ed. I. Duichev, Sofia, New York, 1985).

[5] A review of interpretations and connotations of the word cf. in: *Old Bulgarian Dictionary*: http://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_show/d_09060/ (last accessed 10.02.2018), and in the *Academic Dictionary of Bulgarian Language:* http://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/%D1%81%D1%8A%D0%B1%D0%BE%D1%80/ (last accessed 10.2.2018), where about *sâbor* is written: 1. Many persons, gathered to discuss questions of social or other character (…); 2. A local feast of monastery, church etc., when people are gathered in pilgrimage or to have fun (…); 3. A gathering of people for folk dances (…).

[6] The verb *sâbrati* means act of collection, aggregation or accumulation. Another concept with derivative meaning is: *sâbranie*, mainly as gathering of certain group of people. Cf. *Old Bulgarian Dictionary:* http://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_show/d_09067/ (last accessed 10.2.2018). According *Academic Dictionary of Bulgarian Language* it means: 1. Organized in advance gathering of people on certain place in order to discuss any questions or to hear someone on a subject (…).2. Only Sg., participants in the gathering (…). 3. Part of the name of institutions as National assembly or Constituent assembly (…). 4. Collections of texts of writer or publicist (…).

preliminary analysis, or rather an overview, is necessary in order to have a clearer starting point, talking about *catholicity* (or *sobornicity*) to date, when social-political factors are dramatically changed, and conceptualization is a norm.

2. History as Hermeneutics

The first hypothesis that we can formulate is that sociopolitical factors or history in general have a key influence in the conceptualization of the term *Catholic Church* (*καθολική ἐκκλησία*) by linking it to *universalism* – both in the West and in the East.

In the historical process, we can highlight at least three stages in which the transition from the local church, as a church to the territory around a eucharistic assembly (and in this sense, it is always "concrete gathering together"), through the formation of the patriarchates – respectively the *pentarchy* – as bearers of "ecclesiastical properties", to the present moment in history, when borders of the states, fixed after World War II are *Procrustes bed* for our *national* churches.

When Christians after the Apostolic Age (such as St. Ignatius of Antioch[7]) said that a local church – which at that time meant a eucharistic assembly – was *catholic*, that is *whole, complete* (*καθοληκός* is from *καθ' ὅλον* or *καθ' ὅλου*), they all meant that there was no *particularity* (καθ' ὅ μέρος) or shortage and deficiency in it. Because this church *is his body, the fullness of him who fills all in all* (Ephes. 1:23[8]). It has Christ as its center and the Holy Spirit constantly updating it. Its borders are both *fixed* on the outskirts of the city (or the area) where live a lot of non-Christian as well and constantly *variable*, because they "pulse" with the rhythm of the eucharistic life and the spiritual growth of the faithful, with the periodical acceptance and correspondingly dropping out of it.

In this post-apostolic time, the Churches founded by the apostles are

---

[7] The Epistle to the Smyrnaeans, 8. 2: "Wheresoever the bishop appears, there let the people be, even as wheresoever Christ Jesus is, there is the Catholic Church" in: *The Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch*, by J.H. Srawley, D.D., Society for Promoting of Christian Knowledge. London, New York, 1919, p. 96-97. Cf. on this topic in: Г. ФЛОРОВСКИЙ, *Отцы первых веков* [G. FLOROVSKY, *Firsts' Centuries Fathers*], Кировоград, 1993.

[8] The BIBLE references are according New Revised Standard Bible (NRSB): http://www.biblestudytools.com/nrs/ (last accessed 10.03.2018).

still isolated islands where Christians “have no lasting city”, but are “looking for the city that is to come” (cf. Hebr. 13:14). A century later, on the border between 2nd and 3rd centuries, the Christians are almost everywhere in the Empire. There is an eloquent testimony of Tertullian who writes in his *Apology* of Christianity:

> “We are but of yesterday and by to-day are grown up, and overspread your empire; your cities, your islands, your forts, towns, assemblies, and your very camps, wards, companies, palace, senate, forum, all swarm with Christians. Your temples indeed we leave to yourselves, and they are the only places you can name without Christians”[9].

Churches at that time in their identity – and catholicity respectively – are not yet bound to the location of one or more visible centers. The authority of churches such as the Roman and the Alexandrian is already distinct, but such distinction does not take place as a domination of one Episcopal cathedra over another. There is no rivalry for the diptych’s order that originated in the Church from the time when Constantinople took the place of Alexandria immediately after Rome and latently present in the contemporary relations among the local Orthodox churches. None of the bishops at that time, as well, still has the claim to be *Summus Pontifex*[10].

Among the many changes taken place in the life of the Church and Empire in the 4th century there is the convergence in the connotations of definitions (of Church) as *catholic* and *universal*. When the emperor became a member of the Church, and Theodosius the Great was the first to assume his imperial dignity as a Christian[11], the political

---

[9] *Apologeticus*., XXXVII, 4: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes insulas castella municipia conciliabula castra ipsa tribus decurias palatium senatum forum; sola vobis reliquimus templa*. PL 1, 462-463. Engl. Translation in: *The Apology of Tertullian*. Translated and Annotated by W. M. REEVE, A. M. http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm (last accessed 20.03.2018)

[10] Cf. CONCILIUM VATICANUM II, Const. dogm. de Ecclesia Lumen gentium, Nota explicative praevia, 3°, 4° in: Acta Apostolica Sedes (AAS) 57 (1965). In: https://www.ewtn.com/library/COUNCILS/v2lumlat.htm (last accesed 30.03.2018).

[11] The tradition established by previous emperors, starting with Constantine the Great, presupposes for them to be baptized at the end of their life. In his motivation Theodosius is not an exeption, as far as his deadly deceize in Thessaloniki (380) forced his desire to be baptized by the local bishop Ascholius (Cf. SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia*

philosophy of the Empire as *Universe* not only did not confront, but in many aspects coincided with the Church understanding of *universality*. Rome, in the understanding of the Romans, is not just an ordinary city. According to Virgil, Aeneas is a bearer and executor of Jupiter's promise to found Rome as *imperium sine fine*, an everlasting empire[12]. In the development of this idea, and thanks to the Roman *rule* and *authority*, in the time of Cicero, the earthly and the heavenly realms are thought to be staying in universal synchrony[13]. Providentially, in the 4th century, a qualitatively new synthesis was launched – between the visions of the *universal* empire with the *universal* perspective of the Church. In the New Testament, testimonies that the gospel is addressed to "all nations" are numerous. The preaching of the gospel throughout the universe and to all nations is the *Apostolic imperative*: (Matt. 28:19, cf. Matt. 24: 9, 25:32, Luk. 24:47, Acts 15:17, Rom. 1: 5), as well as Jupiter's promise of *imperium sine fine* is the *Imperial imperative*. But if "reaching the boundaries" of the universe is a fixed idea of the Empire, for the Church this is an eschatological scar: "And this good news of the kingdom will be proclaimed throughout the world (*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* / *in universo orbe*), as a testimony to all nations; and then the end will come" (Matt. 24:14, Mark 13:10). The Empire's universalism does not have "the end". It is rather "progressivistic" than "eschatological".

Ecclesiastica, 5.6: PG 67 572BC). He has recovered from his illness after and in the next fifteen years of his life he rulled the Empire as Christian.

12 In Virgil's *Aeneid* (P. VERGILI MARONIS AENEIDOS LIBER PRIMVS, 275-280), Jupiter ordered Aeneas to found a city from which would come an endless empire: *Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus Romulus excipiet gentem, et Mavortia condet moenia, Romanosque suo de nomine dicet. His ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi*. In: http://www.thelatinlibrary.com/vergil/aen1.shtml (last accessed 20.03.2018).

13 *De legibus*, 1, 23: *Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent [autem] huic caelesti discriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut iam uniuersus <sit> hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda*. Engl. transl.: *And if they are obedient to the same rule and the same authority, they are even much more so to this one celestial regency, this divine mind and omnipotent deity. So that the entire universe may be looked upon as forming one vast commonwealth of gods and men*. In: *The Treatises of M.T. Cicero: On the Nature of the Gods; On Divination; On Fate; On the Republic; On the Laws; and On Standing for the Consulship*, Literally translated, chiefly by editor C.D. Yonge, B.A., London, 1853, p. 408.

In fact, the Christianization of the Empire is a peculiar stage of reaching the limit of universality for the citizens of the Empire. This perspective seems to be realized, at least according to the well-known definition of a *catholic church* made by St Cyril of Jerusalem:

> "It is called Catholic then because it extends over all the world, from one end of the earth to the other; and because it teaches universally and completely one and all the doctrines which ought to come to men's knowledge, concerning things both visible and invisible, heavenly and earthly; and because it brings into subjection to godliness the whole race of mankind, governors and governed, learned and unlearned; and because it universally treats and heals the whole class of sins, which are committed by soul or body, and possesses in itself every form of virtue which is named, both in deeds and words, and in every kind of spiritual gifts."[14]

Here we have a definition that combines both catholicity as *universal* quality (τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων) and as *inner* quality, as a mode of existence. At this stage in the history of the Church, the definition "Catholic" will be used increasingly for the Church in its universal wholeness. With different dynamics this will happen in both the West and the East. The difference will be that the rise of the political power of the Roman Bishop will go along with the reduction of the political importance of New (Eastern) Rome, until finally Old (Western) Roman Bishopric (in a paradoxical historical logic) will develop into the status of a state in the case of the Vatican.

---

[14] *Catecheses*. XVIII. 23: Καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων, καὶ διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα, περί τε ὁρατῶν καὶ ἀοράτων πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων, καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν, ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, λογίων τε καὶ ἰδιωτῶν, καὶ διὰ τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν εἶδος τῶν διὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτελουμένων, κεκτῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς ἐν ἔργοις τε καὶ λόγοις καὶ πνευματικοῖς παντοίοις χαρίσμασιν. PG, 33, 1044AB. Engl. transl. acc. Ph. SCHAFF (Ed.), Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library Print Basis: New York: Christian Literature Publishing Co., 1893, p. 273.

3. The multiplication of *Imperium sine fine*

The Christianization of states other than *Pax Romanum* opens a new page (or, at least, separates a new paragraph) in ecclesiology. We can say that this is the (beginning of the) end of Eastern universalism. In fact, this universalism does not disappear on the level of political philosophy and was realised partly on practice when the Byzantine Empire conquered its closest neighbors or in the period when the *Etnarch* statute was given to the Ecumenical Patriarch by the Ottoman Sultans. But it was far from the "progressivism" of the previous centuries.

I will illustrate the beginning of this process with the emergence of two qualitatively new streams, visible in the history of my country and respectively of "my Orthodoxy".

The first is the perception of Christianity by the Bulgarian Kingdom in 864. The years after are associated with the flowering of Christian culture as a factor for the Bulgarian national identity. At the Council in 893 in Preslav, the spoken language was perceived as a language of liturgy and worship. In fact, from a three-tier community in the State, each with its own language and its own religion – Thracians, Slavs, and Proto-Bulgarians, Christianity generated a qualitatively new *Bulgarian* unity. This "national" or "state baptism" codified the official language as the language of the Church, and *vice versa* – the language of the Church became the official linguistic norm in the state.

A lot of translations of the most significant examples of Orthodox theology were made and a lot of new words for the basic Christian and theological concepts have been elaborated, copying the Greek analogues[15], or drawing only the theological content from them[16]. This period – up to the second part of 10th century – has remained in our history as a "golden age" of the Bulgarian Christian culture. In this golden age, the adjective *sâborna* was the officially confirmed interpretation of the Greek *καθολικὴ*. This adjective was used as we see in all of the later medieval church texts[17] and afterwards it was accepted by the churches in Serbia and Russia. In all of these cases the

[15] Such as two-component words like *bogo-slovie* (*θεο-λογία*), *blago-chestie* (*εὐ-σεβία*), *pravo-slavie* (*ὀρθο-δοξία*), *blago-vremie* (*εὐ-καιρία*) etc.

[16] As in the case of the *blago-dat* (*χάρις*).

[17] Cf. the comment of N. GOCHEV concerning the translation of *καθολική* in the Credo in: http://homoviator-bg.net/?p=470 (last accessed 10.03.2018).

connotation of *sâborna* – common for Old Bulgarian and all other Slavic languages – is manifested both in the case of general collection or aggregation that includes everyone and everything, and as expression of synodality (or conciliarity) of the Church. The last in a way provokes misunderstanding and in fact is a reduction of the more general connotation of wholeness and integrity.

The second stream is related to the erosion of Byzantine political philosophy. It is manifested in the relations and tensions between the two parallel universes – Romanesque and another, until recently barbaric. In this inter-state coexistence the dominant discours by definition is not theology, but the interest – of the dynasty and domain, of the power and authority. As a result, the medieval chroniclers at the end of the 9th and the beginning of the 10th century give evidence for a number of military actions that lasted for almost a quarter of a century between Bulgaria and Byzantium. Fr. Alexander Schmemann will call it "the first great civil war in the Orthodox world"[18]. The next Bulgarian-Byzantine war and the annihilation of the Bulgarian Kingdom, a century later, turned this military precedent into a norm:

> "Reading the accounts of this war – follows Fr Alexander – unequalled in cruelty and ferocity, during which the pious Byzantine autocrat ordered the eyes of fifteen thousand captives put out and sent back to the aged Samuel, it is dreadful to think that this was a war between Orthodox, and that both sides were inspired and nourished by the same "theocracy," that terrible, ineradicable falsehood of Byzantium and of the whole age of Constantine"[19].

The multiplication of the Byzantine model of symphony between the Church and the Empire first in Bulgarian Kingdom in 9th century and afterwards in all of the states that obtained Orthodoxy from the Mother Church in Constantinople has by definition two dimensions. The entering into the One, Holy, Catholic and Apostolic Church, where the Catholicity or Sobornicity is shared as internal quality of the Church life is the first one. The new religion was not just political dressing up of the ex-pagan state or isolated civilizational choice of the elite. The Gospel was preached and its seeds have given a profound harvest yet in the first generations. Many examples of sanctity became visible evidence of this equal-to-the-apostles missionary work.

---

[18] Alexander SCHMEMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, SVSPress, 1963, p. 263.
[19] *Ibidem*, p. 265.

The multiplication of the *imperium* or obtaining of the universal imperative of the Roman Empire at a micro level is the second dimension of the process. The objective impossibility to fulfill this imperative as *imperium sine fine*, provoked the biggest challenges in front of our localized Orthodoxy. Fratricidal wars between orthodox peoples in the past and even in the modern time are just a bitter confirmation of that. Obtaining faith and catholicity as an internal principle of the Church life did not match with the "adapted" Byzantine political philosophy. That is why, we have no theological explanation about wars between Orthodox Christians.

The romantic nationalism of 19th century, inspired by the French Revolution, did not change this situation. In fact, anti-imperial (Ottoman or Austro-Hungarian) in its form was just a tool for the development of the universality at an ethnic or ethnophiletic level, through which local autocephalous "state" churches have been organized. Objectively the very first attempts of challenging Constantinople universality – by the Greeks (after the Revolution in 1821) and by the Bulgarians (in 1872) have provoked the first local ethnophiletic schisms in the Orthodox Church.

The rule – *independant state=autocephalous church* besides being a serious challenge to the unity of the Orthodox Christians nowadays, is also a provocation for us to answer: how do we confess and practice our catholicity today? And also: what has replaced the *universality* of the New Roman universum today?

4. The Privatization of Universality

We have to confess that our catholicity now is far from the temptation to be identified with the universalism of the Byzantine period. As far as in the West, the Roman Church confesses Catholicism as Universality, we have difficulties in explaining or demonstrating our confession and practice of Unity and Catholicity at a universal level. The last decades are filled with examples among which it is enough to mention just the controversy between Moskow and Constantinople about the case of Estonia (since 1996), between Antiochia and Jerusalem about the case of Qatar (since 2004) and the non-participation of four patriarchates (Bulgarian, Russian, Georgian and Antiochian) in the Great and Holy Council of the Orthodox Church in 2016 in Crete, the issues of FYROM[20] and Ukraine today.

[20] Former Yugoslav Republic of Macedonia.

Excluding ancient patriarchates, the local Orthodox Churches have built a federation of local autocephalous universes. Nowadays, autocephality differs from the initial form, at least according to the description given by Fr. John Meyendorf. In the canonical texts from the Byzantine period, he writes, "the adjective *authocephalous* most frequently designated individual "archdioceses", which were not dependent on a regional metropolitan and his synod, but were appointed either by a patriarch or by the emperor directly."[21]

Nowadays, autocephality is demonstrated in a specific maner by a variety of administrative *Statutes* (or *Regulations*) according to which, every local Orthodox Church structurizes its administrative order. This relatively new phenomena should one day be comparatively examined in detail and in the discourse of Caholicity, but here I will just mark a few examples as illustration of these of the parallel universalism. Of course, I am sure that every *Statute* assures that each of our autocephalous churches is "an integral member of the One Holy, Catholic and Apostolic Church, which has as its eternal and enduring Head its very Divine Founder, our Lord Jesus Christ, and is guided by the Holy Spirit, dwelling therein."[22] But in the same *Statute* (of the Bulgarian Orthodox Church) there is one specific ethnic-legal constraint for the clergy: "In order for someone to be ordained as a deacon or priest; he must... be a Bulgarian citizen (Art. 132, 2)."[23] Similar binding provisions in the Statutes of other autocephalous churches are not uncommon. I will add other two examples discussed widely by archim. Gregorios Papatomas – the case of Archbishopric of Cyprus and of the Moscow Patriarchate in which the origin is dominant regardless of canonical territory[24]. In the statute of the Church of Cyprus, members of this church are all Cypriots, regardless of where they live: 1. "Members of the fullness of the Orthodox Church of Cyprus are: (a) all Orthodox Christians legally residing in (b) all those that originated in Cyprus and have received baptism in the Cypriot

[21] John MEYENDORFF, „The Catholicity…", p. 87.

[22] Cf. Statute of Bulgarian Orhodox Church: http://www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=statute.xml (last accessed 20.03.2018).

[23] *Ibidem*.

[24] Gregorios PAPATOMAS, Στὴν ἐποχὴ τῆς Μετα-εκκλησιαστικότητας (Ἡ γέννηση τῆς μετα-εκκλησιολογικῆς νεωτερικότητας). In: Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique), Editions Epektasis, 2006, p. 145-174.

Orthodox Church but are living abroad" (Article 2, DCC - 1980[25]). According to the statute of the Russian Patriarchate members of this church are also all Russians regardless of where they live in: 2. "The jurisdiction of the Russian Orthodox Church extends over: (a) persons of Orthodox faith living in the USSR [1988], canonical territory of the Russian Orthodox Church [2000] as well over (b) persons who are resident abroad and (voluntarily entering into orthodoxy) accepting its jurisdiction" (Art. I, § 3, URC – 1988 and 2000)[26].

The examples above are not dogma, of course, but they can help researchers to distinguish the theme of Catholicity (or Sobornost) from the issue of Universality. In the context of our theological dialogues with the Roman Catholics – where the concept of *Universal Primacy* is "on the table" – the Orthodox impossibility for identification of Catholicity and Universality has a key importance. And we can affirm, according to the historical experience we have, that the Catholicity of the Church was rather offended (though not damaged) by the progresivistic universalism of the Empire. Far from any speculation, but all of the main historical catastrophies (1453 or 1917) of our imperial universalim have shown us that the progressivism was (or is) just a "house on sand" (Matt. 7:26).

5. Instead of Conclusion

The conceptualization, mentioned in the beginning of this paper is the only way – regardless of any evaluation – to speak on Catolicity or Sobornost from the Christian Orthodox point of view at a global (universal) level. But this is a kind of abstraction without any practical application. The local perspective of the Eucharistic event remains the only unavoidable reality where universality and locality became relative. In this perspective the Catolicity or Sobornost is coming to us as a *gift* and *task*, despite of being unworthy of the *gift* and insufficient for the *task*.

[25] Cf. the original text of the *Statute* (Καταστατικός Χάρτης της Εκκλησίας της Κύπρου) in: http://churchofcyprus.eu/wp-content/uploads/2015/10/KATASTATIKO_DIMOTIKI.pdf (last accessed 01.04.2018).

[26] Cf. the original text of the *Statute* (Устав Русской Православной Церкви) in: http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html (last accessed 01.04.2018).

References

1. CICERO, *De legibus,* in: *The Treatises of M. T. Cicero: On the Nature of the Gods; On Divination; On Fate; On the Republic; On the Laws; and On Standing for the Consulship*, Literally translated, chiefly by editor C.D. YONGE, B.A., London, 1853.
2. CONCILIUM VATICANUM II, Const. dogm. de Ecclesia Lumen gentium, Nota explicative praevia, 3°, 4° in: Acta Apostolica Sedes (AAS) 57 (1965). In: https://www.ewtn.com/library/COUNCILS/v2lumlat.htm (last accesed 30.03.2018)
3. CYRIL OF JERUSALEM, *Catechesis,* in: SCHAFF, Philip (Ed.), Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library Print Basis: New York: Christian Literature Publishing Co., 1893.
4. ФЛОРОВСКИЙ, Георгий, *Отцы первых веков* [G. FLOROVSKY, *Firsts' Centuries Fathers*], Кировоград, 1993.
5. HAINTHALER, Theresia / MALI, Franz / EMMENEGGER, Gregor (Edit.), *Einheit und Katolicität der Kirche.* Tirolia-Verlag. Innsbruck-Wien, 2009.
6. IGNATIUS OF ANTIOCH, *The Epistle to the Smyrnaeans*, 8. 2, in: *The Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch*, by J.H. Srawley, D.D., Society for Promoting of Christian Knowledge. London, New York, 1919.
7. LOSSKY, Vladimir, *In the Image and Likeness of God*, SVSPress, 1974.
8. MEYENDORFF, John, *Catholicity and the Church*, SVSPress, 1983.
9. John MEYENDORFF, „The Cathilicity of the Church" in *Living Tradition*, SVSPress, 1978.
10. NIKOLOV, Spass, *Kiril and Methodius: Founders of Slavonic Writing*, Ed. I. Duichev, Sofia, New York, 1985.
11. P. VERGILI MARONIS AENEIDOS LIBER PRIMVS, In: http://www.thelatinlibrary.com/vergil/aen1.shtml (last accessed 20.03.2018).
12. PAPATOMAS, Gregorios, Στὴν ἐποχὴ τῆς Μετα-εκκλησιαστικότητας (Ἡ γέννηση τῆς μετα-εκκλησιολογικῆς νεωτερικότητας). In: Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique), Editions Epektasis, 2006.
13. STANILOAE, Dumitru, *Theology and the Church*, SVSPress, 1980.
14. TERTULLIAN, *Apologeticus*, in: PL 1, 462-463. Engl. Translation in: *The Apology of Tertullian*. Translated and Annotated by W. M. REEVE, A. M., in: http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm (last accessed 20.03.2018)
15. ZIZIOULAS, John, *Being as Communion*, SVSPress, 1993.

FUNDAMENTELE TEOLOGICE ALE UNITĂȚII CREȘTINE

Aurel PAVEL*

Abstract: ***Theological foundations of the Christian unit.*** The present study is intended to be a support for the continuation of the ecumenical actions in order to restore the unity of the Church, thus respecting the Savior's command "that all be one". Using the experience and the works of Father Dumitru Stăniloae we have identified several aspects and foundations of the Christian unity such as the apostolic kerygma, koinonia, non-orthodox churches, open catholicity. All these are characteristics of the Orthodoxy, which confirms the universal vocation of Orthodoxy.

Keywords: *Christian unity, koinonia, non-orthodox churches, open catholicity, synodality, Dumitru Staniloae.*

Într-o cuvântare scrisă pentru a fi citită la ceremonia organizată în cinstea împlinirii a 90 de ani, Părintele Stăniloae declara că principala sa lucrare de sinteză, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, a avut în centru hristologia[1]. Centralitatea asupra Persoanei lui Iisus Hristos și a lucrării Lui mântuitoare, soteriologia, eclesiologia sau spiritualitatea, sunt preocup[rile teologului român, după cum a spus I. Bria[2], remarcăm însă și viziunea sa ecumenică. Nu întâmplător E. Bartoș vorbea despre o „hristologie holistă"[3], propusă ca temă de reflecție inclusiv în dialogul

---

* Preot prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, România.

[1] Dumitru STĂNILOAE, „Iubiților mei frați sibieni", în Ioan I. Ică jr. (ed.), *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Sibiu, Editura Arhiepiscopiei Sibiului, 1993, p. 638.

[2] Ion BRIA, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Iași, Edit. Trinitas, 1994, p. 18.

[3] Emil BARTOȘ, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Iaşi, Edit. Polirom, 2001, p. 198.

inter-creștin. Centralitatea lui Hristos în creație determină în fapt misiunea Bisericii în lume: înainte de toate, creștinismul face ca, într-un anumit sens, să fie desființată granița dintre sacru și profan, iar fiecare om poate astfel să acceadă la mântuirea inaugurată de Întrupare. Biserica este Trupul tainic al lui Hristos. Ea este mediul de unire e tuturor oamenilor; ea este „unire a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creația". Dacă însuși planul dumnezeiesc era desăvârșirea atotunității, reluarea acestuia după cădere nu ar fi fost posibilă fără venirea lui Dumnezeu în lume: „Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup și nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere și Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dumnezeu și creațiune, precum ar fi lipsit iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi și să ne atragă la unirea cu El în iubire"[4]. S-a afirmat că unitatea tuturor în Hristos implică și deschiderea spre celălalt, o alteritate ce definește aspectul teandric, dialogic al Bisericii. Dumnezeu lucrează în toată creația, iar Hristos „este prezent în toată creația, dincolo de frontierele creștinismului văzut, deși este perceput și înțeles în grade diferite"[5].

Chiar plecându-se de la această unitate ontologică a tuturor în Iisus Hristos ni se prezintă nașterea mișcării ecumenice de către Părintele Stăniloae. Astfel, pe lângă modul nesatisfăcător prin care reușesc creștinii să răspundă la probleme umanității moderne, mai este de amintit și nemulțumirea conștiinței creștinătății de a suporta „dureroasa fărâmițare din sânul său propriu". Drept urmare, mișcarea ecumenică „a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creștine pentru cele două neajunsuri amintite și din voința de a le vindeca". Din acest punct de vedere, ea apare ca un act divin providențial, căci „nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu"[6].

Cu referire la cele declarate în cadrul întrunirii ecumenice de la New Delhi, se va accentua că elemntele constituive ale viitoarei unități creștine vor trebui să fie: 1) „numai în Hristos", 2) „în fiecare loc", 3) „sunt botezați în Hristos", 4) „conduși (aduși) de Duhul Sfânt într-o

[4] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, EIBMBOR, 1978, p. 208-209.

[5] Cristinel IOJA, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", în *Revista Ecumenică Sibiu*, 1/2009, nr. 3, p. 372.

[6] Dumitru STĂNILOAE, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual", în *Ortodoxia*, 3-4/1963, p. 544.

deplină comuniune”, 5) „aceeași credință apostolică”, 6) „frâng aceeași pâine”, 7) „uniți în rugăciune”, 8) „slujitorul și membrii uniți de toți”, 9) „în toate locurile și timpurile”[7]. În fapt, printr-o atentă analiză a concepției lui Stăniloae, N. Moșoiu[8] face o paralelă între aceasta și textul de la F. Ap. 2, 42, unde se arată că după întemeierea Bisericii primii creștini „stăruiau în învățătura Apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni”. Apare în acest text scripturistic o succesiune a celor patru elemente de care ar trebui să țină seama orice activitate din cadrul dialogului ecumenic - și, indirect, aceasta reprezintă ideea fundamentală ce se desprinde din opera Părintelui Dumitru Stăniloae.

Mai întâi de toate, trebuie avută în vedere învățătura Apostolilor – *infinitus progresus in idem*. Aceasta se referă la realitatea istorică dinamică a credinței creștine, revelată de și în Mântuitorul Iisus Hristos, explicată, transmisă și proclamată de Biserică sub asistența Duhului Sfânt, Cel Care o și statornicise în chip normativ în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. (Cea din urmă constituie chiar permanentizarea „dialogului viu al Bisericii cu Hristos”[9]).

În special Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiției, fiind cea care a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice și practica sacramentală apostolică în întregimea lor[10]. Specific Ortodoxiei ar fi evitarea tendinței spre confruntare și îmbrățișarea în schimb a învățăturii în integralitatea ei. Consecința directă, ni se spune, este că la întâlnirea cu Ortodoxia mulți creștini occidentali consideră că „unitatea creștinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială”[11]. Nu poate fi vorba în această afirmație de exclusivism sau de idealizarea realității[12], întrucât pe aceeași pagină se afirmă critic și anumite tendințe manifestate de ortodocși: de exemplu, aceștia au ajuns să accentueze

---

[7] *Ibidem*, p. 573-585.

[8] Nicolae MOȘOIU, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Pitești – Brașov – Cluj-Napoca, Edit. Paralela 45, 2000, p. 246 ș.u. În continuare, vom urma această excelentă și minuțioasă analiză.

[9] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București, EIBMBOR, p. 53-58.

[10] IDEM, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, 1/1975, p. 5.

[11] IDEM, „Sobornicitatea deschisă”, în *Ortodoxia*, 1/1971, p. 171.

[12] Nicolae MOȘOIU, *op. cit*., p. 249.

independența Bisericilor locale, „uitând" uneori de formele menținerii unității lor, în opoziție directă cu spiritul centralist romano-catolic; iar în opoziție cu protestantismul, ortodocșii au vădit un „spirit de anti-reformă" specific catolicismului, spirit în care s-a accentuat „Tradiția în dauna Sfintei Scripturi și importanța actelor obiective ale Tainelor și a ierarhiei în dauna trăirii personale și în comuniunea legăturii cu Dumnezeu"[13]. În aceste afirmații obiective „transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii"[14].

Care să fie însă principiul teologic al acestei deschideri? El constă chiar într-o concepție hermeneutică deschisă, refractară absolutizării textului scripturistic în litera lui. Pe de o parte, cu referire la documentul „Scriptură și Tradiție" al Comisiei *Faith and Order* al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, se subliniază că autorii lui, teologi protestanți și anglicani, reduc diversitatea tradițiilor deosebite ale Bisericilor actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură. Dar există astfel pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului, și de aceea „căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-și însușească unitatea Evangheliei, așa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice"[15]. Pe de altă parte, „varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu", de aceea „este important ca cercetătorul să nu se atașeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală", căci aceasta „l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți și a acestei bogății"[16]. Este o regulă ce trebuie reținută și urmată, ni se atrage atenția, întrucât unele dintre deosebirile actuale dintre Biserici au apărut tocmai datorită faptului că ele au adoptat unilateral afirmații din Sfânta Scriptură, nescotind pe celelalte la fel de importante.

Al doilea principiu este *koinonia* – condiție primordială a Bisericii. *Koinonia* este fundamentală pentru înțelegerea Bisericii, ea exprimând viața împreună (F. Ap. 2, 44, 47), a fi într-o inimă și într-un cuget (4, 32), a avea toate în comun (2, 44); de asemenea, se mai referă și la „trupul lui Hristos" (cf. I Cor. cap. 12) sau „a fi în" și „a rămâne în" Hristos (In. 14,

---

[13] Dumitru STĂNILOAE, „Sobornicitatea deschisă", p. 171.
[14] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 249-250.
[15] Dumitru STĂNILOAE, „Sobornicitatea deschisă", p. 165.
[16] *Ibidem*, p. 165.

20, 23; I In. 3, 19-24)[17]. Expresia atestă o realitate concretă, eclezială, îmbinare a dimensiunii verticale, izvorul harului dumnezeiesc, cu dimensiunea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu. Și tot koinonia implică plenitudinea Bisericii în toate aspectele, dimensiunile și manifestările ei. Sensul de plenitudine nu este unul spațio-geografic, ci unul deopotrivă universal și local. În acest punct Părintele Stăniloae se opune concepției „eclesiologiei euharistice" – afirmată de teologul rus din diaspora N. Affanasiev – privind o opoziție față de „eclesiologia universalistă". În opinia acestuia din urmă, arogarea exclusivă de Biserica Romano-Catolică și respectiv cea Ortodoxă a calității de Biserică universală constituie principalul obstacol în calea realizării unității creștine. Dar pentru Affnasiev am avea de face aici cu o pretenție gratuită și nefondată din punct de vedere teologic: „nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârșește Euharistia și are ca centru un episcop este Biserică deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârșesc și ele Euharistia și au ca centru un episcop". O astfel de poziție unilaterală era firesc să provoace reacția negativă a teologului român, pentru care, pe de o parte, Biserica nu este defel o monadă închisă în sine, izolată, iar pe de altă parte, unitatea Bisericii presupune în mod necesar și unitate în credință, relații frățești, unitate liturgico-sacramentală etc[18]. Deși extrem de importantă, comuniunea euharistică nu exclude celealte forme de comuniune sacramental-spirituală, iar în comentariul său la Sfânta Liturghie, Păr. Stăniloae subliniază că aceasta nu începe cu Euharistia ci culminează cu ea, dar abia după ce preotul rostește cuvintele „Să ne iubim unii pe alții..." și se rostește Crezul – se realizează comuniunea de iubire și de credință[19].

Și tot în raport cu reprezentanții „eclesiologiei euharistice" poate fi mai bine înțeleasă și „frângerea pâinii" – Euharistia ca Taina unității eclesiale. Este punctul culminant și semnul maxim al unității eclesiale, însă el nu exclude ci presupune în mod absolut necesar celelalte mijloace

---

[17] Nicolae MOȘOIU, *op. cit*., p. 264.

[18] Dumitru Stăniloae, „Biserica universală și sobornicească", în *Ortodoxia*, 2/1966, p. 167-198.

[19] IDEM, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, Edit. Mitropoliei Olteniei, 1986, p. 398.

de unitate. Aceasta este premiza ce stă la baza considerațiilor Părintelui referitoare la intenția Patriarhului Ecumenic Atenagora de a se împărtăși dintr-un potir cu papa Paul al VI-lea. Pregătindu-și vizita la Roma (octombrie 1967, replică a vizitei papei la Constantinopol în luna iulie a aceluiași an), Atenagora a vizitat pe Întâi Stătătorii Bisericilor autocefale de la Belgrad, București și Sofia. Declarațiile anterioare venite de la Moscova și Leningrad, precum și întâlnirile avute cu ceilalți Întâi Stătători, l-au convins însă să renunțe: deoarece Roma nu a renunțat la vechile sale pretenții, nu poate avea loc un dialog „pe picior de egalitate”, și cu atât mai mult nu se poate realiza intercomuniunea. Din acest motiv, chiar dacă la Roma se pregătise deja o „misă de comuniune”, în ultimul moment s-a renunțat din ea la partea referitoare la consacrarea darurilor și împărtășire. În schimb, patriarhul Atenagora și-a exprimat dorința de a se ajunge la comuniune euharistică, dar numai după ce vor fi fost îndeplinite următoarele patru punte: 1) continuarea dialogului iubirii, 2) și după acesta de un dialog teologic, 3) drumul acesta trebuie parcurs, chiar dacă nu se știe cât va fi drumul până la unitate, și 4) comuniunea se realiza abia după ce se va atinge unitatea de credință[20].

Că Părintele Stăniloae personal pare să fi avut un rol important în fermitatea arătată la București în a-l determina pe patriarhul Atenagora să renunțe la dorita intercomuniune de la Roma[21] o atestă utilizarea aceluiași ton categoric de respingere a acestui act și într-un studiu de mai târziu în care se spune: „Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai dorește un dialog teologic cu ortodocșii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice și prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocșii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite și distincte din puncte de vedere dogmatic”[22].

Dar Părintele Stăniloae a respins intercomuniunea euharistică în orice condiții nu doar cu romano-catolicii. Mai exact, el a reiterat aceleași argumente cu caracter general valabil ca un principiu conducător pentru Biserica Ortodoxă, pentru ca în final să precizeze următoarele: intercomuniunea este „un produs al unui spirit de tranziție”, cuprinzând

---

[20] IDEM, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox”, în *Ortodoxia*, 1-4/1967, p. 489-500.

[21] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 274.

[22] Dumitru STĂNILOAE, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii”, în *Ortodoxia*, 3/1972, p. 493.

în sine „o gravă contradicție logică și reală"; „nu o *coincidentia oppositorium*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o *non-coincidentia oppositorium* în care contrariile se anulează pur și simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea"[23]. Indirect este vizat aici uniatismul, propus ca „model de unitate" de Biserica Romei ortodocșilor; că acest model nu este în opinia Părintelui Stăniloae absolut deloc viabil, întrucât promovează pur și simplă o falsă unire, pur și simplu prin acceptarea formală a primatului papal, vom vedea într-un subcapitol viitor.

Mult mai prețuite sunt în gândirea Părintelui Stăniloae rugăciunile pentru unitatea creștinilor – semn al perspectivei sale mărturisitoare și profetice[24]. Elocvent în acest sens este mai ales studiul său „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii"[25]. Aici se arată că aproapele nostru este orice om, și cu atât mai mult cei ce se numesc creștini. Dezbinarea dintre creștini are drept cauză nu „unitatea lor în diversitate", ci ura manifestată din păcate atât de des. În chip contrar, legătura dialogică între persoane trebuie să se manifeste prin rugăciune și fapte bune, ceea ce demonstrează responsabilitatea față de ceilalți[26]. Responsabilitatea aceasta nu are doar o dimensiune umană, ci constituie răspunsul pe care trebuie să-l oferim revendicării lui Dumnezeu. De ea vom răspunde la Judecată: „Cine dintre voi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăiește pe pământ va răspunde în fața judecății lui Dumnezeu din viața viitoare ... pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viața aceasta, a voit să scape și de responsabilitatea față de Dumnezeu"[27]. Și iarăși, caracterul profund ontologic și existențial al răspunderii transpare din următoarele afirmații: ea constituie mijlocul prin care „o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană". În acest sens sobornicitatea este „opusul singurătății"[28], iar valoarea deosebită pe care îl are acest termen –

[23] IDEM, „În problema intercomuniunii", în *Ortodoxia*, 4/1971, p. 561.
[24] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 275 ș.u.
[25] Dumitru STĂNILOAE, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii", în *Studii Teologice*, 1-2/1970, p. 29-38.
[26] *Ibidem*, p. 30.
[27] IDEM, „Responsabilitatea creștină", în *Ortodoxia*, 2/1970, p. 186.
[28] IDEM, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii", p. 29.

împreună cu noțiunea de „Biserici nedepline" – în viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae reprezintă tema subcapitolului ce urmează.

„Bisericile nedepline" și „sobornicitatea deschisă"

Mai mulți exegeți ai operei Părintelui Stăniloae au subliniat că cea mai substanțială contribuție a sa la teologia ecuemnismului ortodox este aplicarea principiului „unitate în diversitate"[29]. O primă consecință a acestui fapt constă în aceea că, deși Biserica Ortodoxă este socotită Biserica adevărată, deplină, a lui Hristos, totuși celelalte confesiuni creștine nu sunt lipsite de valoare. Această relație paradoxală între Biserica Ortodoxă și „Bisericile nedepline" este astfel exprimată: cele din urmă „s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărătșesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel, deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. Altfel, *Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă* (s.n.)". Faptul că se poate vorbi de eclezialitate și în afara Bisericii propriu-zise, cea Ortodoxă, se datorează tot caracterului hristologic și pnevmatic pe care îl posedă întreaga creație. Astfel, pe de o parte „creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv, întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional". Este motivul care face ca să subziste „o anumită biserică" chiar și în afara creștinismului, căci „există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc"[30].

Pe de altă parte, „Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare", și de aceea „se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt"[31].

---

[29] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 262-264; C. IOJA, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", p. 375.

[30] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 267-268.

[31] Părintele Stăniloae comentează astfel pe Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie", în *Filocalia* vol. 2, p. 48; Cf. Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 262.

Dacă Biserica depășește granițele sale canonice, fiind prezentă în diferite grade în întreaga creație, se subînțelege că cea mai mare apropiere de Biserica deplină, cea Ortodoxă, o au celelalte confesiuni creștine. „Cu atât mai mult – atestă Păr. Stăniloae - există această biserică în celelalte confesiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu *Biserica Orotdoxă, Biserica deplină* (s.n.)”[32].

Promovarea Ortodoxiei ca Biserica Una Sancta, Trupul mistic al lui Hristos, cea definită în Simbolul niceo-constantinopolitan ca una, sfântă, sobornicească și apostolică, este așadar o convingere de neclintit a Părintelui Stăniloae[33]. Cu toate acestea, viziunea sa soteriologică nu este una exclusivistă, teologul român lăsând deschisă posibilitatea mântuirii și în afara Bisericii Ortodoxe pe seama următorului motiv: „În diferite confesiuni creștine, sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor”[34]. Acesta este motivul pentru care, deși credincioșii simpli ai diferitelor confesiuni creștine „s-au pomenit în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt»”[35].

---

[32] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 268; IDEM, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, în *Mitropolia Olteniei*, 7-8/1970, p. 730-742. În acest fel Părintele Stăniloae se opune opiniei împărtășite de mitr. Platon, după care toate confesiunile creștine ar fi despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici. Vezi Cristinel IOJA, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 375.

[33] *Ibidem*, p. 268: „gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei îl mărturisește și îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare”.

[34] Ca exemplu de învățături greșite promovate de ierarhia unei Biserici, fără însă a astfel percepută și de simplii credincioși, este dată doctrina romano-catolică despre Jertfa substitutivă a Mântuitorului sau, tot aici, doctrina despre grația creată.

[35] *Ibidem*, p. 269-270. Cristinel IOJA, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 376, notează: „Observăm astfel o viziune deschisă nu numai spre situația confesiunilor în ansamblul lor, ci mai ales spre viața persoanelor umane chemate la iubirea deplină a lui Hristos pentru ele”.

Conceptul cheie ce sintetizează deschiderea ortodocșilor spre membrii altor culte creștine e reprezentat în concepția Părintelui Stăniloae de „sobornicitatea deschisă"[36]. În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, Biserica este caracterizată ca fiind „catholică" sau sobornicească; din această perspectivă, ea este „un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o *plenitudine* (s.n.) care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei". Altfel spus, Biserica este sobornicească nu doar într-un sens universal, ci și local; nu doar în „întregul" ei, ci și în fiecare „parte" – desigur, doar rămânând în relație cu celelalte „părți" –, fără ca acest fapt să determine o uniformizare monotonă: „Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în întregul corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate de aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg sau Hristos Însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate"[37].

Această plenitudine a Bisericii ca Trup al lui Hristos, realizată prin prezența harului Duhului Sfânt în ea, reclamă cu necesitate „unitatea în diversitate", adică depășirea oricărei forme de accentuare unilaterală a unui aspect sau altul din Tradiția eclezială. În formularea Păr. D. Stăniloae, „o tradiție nu poate dura permanent când în ea e nedeplinătate, o insuficiență, pentru că generațiile următoare își dau seama de această nedeplinătate și caută să o depășească sau cel puțin să o întregească printr-o concepție mai cuprinzătoare, printr-un mod de viață lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci"[38]. Este punctul în care concepția despre „Bisericile nedepline" se întâlnește cu cea despre „sobornicitatea deschisă": plenitudinea eclezială a Bisericii depline a lui Hristos, Biserica Ortodoxă, este deschisă tuturor, dar în această sobornicitate intră doar cei care renunță în accentuarea excesivă a unei

---

[36] IDEM, „Sobornicitatea deschisă", în *Ortodoxia*, 2/1971, p. 165-180.

[37] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 284.

[38] IDEM, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă", în *Ortodoxia*, 3/1970, p. 333.

părți din credința Apostolilor ș doresc să trăiască „potrivit întregului", în Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică[39].

Părintele Stăniloae preia în dezvoltarea concepției sale despre „sobornicitatea deschisă" echivalarea făcută în general în teologia ortodoxă între termenul grecesc *καθολικη* și cuvântul de origine slavă *sobornaia* (derivat din verbul *sobirati*, „a aduna la un loc", „a reuni"). Intenția acestei echivalări era de a exprima într-un mod mai pregnant tocmai plenitudinea eclezială de care am vorbit anterior. Numind Biserica „sobornicească", precizează Păr. Dumitru Stăniloae, se exprimă într-un mod mai plenar decât prin utilizarea termenului „catolic" „modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune (*koinonia*), o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale"[40]. Comuniunea implică așadar complementaritate, ceea ce diferențiază accepțiunea ortodoxă a termenului „catolicitate" de cea romano-catolică – universalitate – și anglicană – integritatea credinței: în sobornicitate se cuprinde „sensul participării active a tuturor credincioșilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăși Biserica în calitate de organism sau trup al lui Hristos". Astfel, sensul ortodox nu le exclude, ci le include pe celelalte două sensuri, căci „această comuniune ar îmbogăți cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creștinii și pe toți oamenii"[41].

În *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Stăniloae leagă sobornicitatea de unitatea Bisericii – primul termen arată de ce natură este această unitate eclezială – scriind că unitatea se realizează și se menține „prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform". Nu universalitate centralistă, ca în romano-catolicism, ci complementaritate a membrilor în plenitudinea unui singur corp, Biserica (de aici redarea directă a „catolicității" prin termenul de „întregime", *holon*)[42].

---

[39] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 283.
[40] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 283.
[41] IDEM, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 516.
[42] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 283-284.

Într-un alt studiu, sobornicitatea este echivalată cu sinodalitate și este legat de apostolicitate (și continuarea acestei slujiri în lucrarea episcopală). Pe de o parte, mărturisește Păr. Stăniloae, s-a ales acest termen pentru a se reda „caracterul general al Bisericii de îmbinare a unității cu diversitatea armonioasă”; pe de altă parte, se unește strâns sinodalitatea episcopală cu sinodicitatea Bisericii ca întreg – în care se include în mod necesar și sinodalitatea –, ultimul termen devenind sinonim cu sobornicitatea[43]. Bazele acestei sinodicități ar consta în[44]:

- Umanitatea ca întreg identic după ființă, dar divers în persoanele ce îl constituie. Omul este o ființă dialogică, și de aceea el se găsește în comuniune cu ceilalți semeni, oferind și primind ajutorul lor.
- În sens teologic larg, sinodicitatea provine de faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și chemat spre asemănarea cu El.
- În plan mai larg, sinodicitatea se manifestă în cadrul familiei și al neamului. Păr. Stăniloae atestă că neamurile nu sunt rezulatul păcatului strămoșesc, dar păcatul este cel care a făcut ca, în decursul istoriei, diversitatea personală și etnică să devină motiv de abuz, prilej de accentuare unilaterală în dauna altuia. Dimpotrivă, „sinodicitatea este echilibrul sănătos între unitate și diversitate ... fără slăbirea unității și fără amenințarea diversității”.
- În concluzie, sinodicitatea este realizată în Hristos și în Biserică – adunare a tuturor în Hristos[45], sub acțiunea Duhului Sfânt, „Duhul comuniunii”. Doar în acest mod persoanele nu sunt subordonate una alteia, iar instituția nu se constituie în afara sau mai presus de persoane, înăbușindu-le pe acestea[46].

De reținut este că, fie prin termenul sobornicitate, fie prin termenul sinodicitate – utilizat posibil ca reacție împotriva panslavismului[47] –, Părintele Dumitru Stăniloae a dorit să scoată în evidență dimensiunea concretă, practică, și nu teoretică a termenului: „Sobornicitatea trebuie să fie de fapt *o trăire a credinței într-o comuniune vie* (s.n.); ea e universalitate creștină în formă de comuniune (*koinonia*)”[48]. Termenul de universalitate

---

[43] IDEM, „Natura sinodicității”, în *Studii Teologice*, 9-10/1977, p. 611.
[44] Nicolae MOȘOIU, *op. cit*., p. 279-280.
[45] Dumitru STĂNILOAE, „Natura sinodicității”, p. 605-607.
[46] IDEM, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în *Ortodoxia*, 1/1967, p. 39.
[47] Nicolae MOȘOIU, *op. cit*., p. 279, nota 130.
[48] Dumitru STĂNILOAE, *Sobornicitatea deschisă*, p. 172.

folosit aici nu este defel întâmplător. El implică deopotrivă învățătura și trăirea ei – sobornicitatea este „unitatea atotcuprinzătoare a învățăturii creștine trăite de comunitatea universală și liberă a creștinilor" – nu doar în sens restrâns, ci ca misiune pentru toți creștinii: „soborul *a toată lumea*, în care *toți creștinii* (s.n.) își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii umanități văzute în lumina revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să se împărtășească de înțelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înțelegerilor și a înțelegerii de către toți a tuturor aspectelor realității divine și umane revelate. Evanghelia, în totalitatea cuprinsului ei, reflectă înțelegerea întregii realități umane și Biserica menținându-o are în principiu această înțelegere universală în formă de comuniune (*koinonia*) sau de sobor"[49].

Cea care a realizat în mod plenar acest principiu este, după Păr. D. Stăniloae, Biserica Ortodoxă, care, în principiu, a păstrat totalitatea învățăturii creștine, apostolice[50]. Totuși, contrar a ce s-ar putea crede la prima vedere, „este de remarcat viziunea cuprinzătoare a Părintelui Stăniloae, lipsa de rigiditate și elasticitatea gândirii sale care converge în acceptarea altor creștini decât ortodocșii la deslușirea aspectelor realității divine și umane revelate"[51]. Într-adevăr, teologul român subliniază că la actualizarea învățăturii de credință creștină, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă și mai vie, corespunzător nivelului de înțelegere al fiecărei generații, „sunt chemate să-și aducă o contribuție *și tradițiile altor formațiuni creștine* (s.n.), chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului"[52]. „Subiectul" cunoașterii teologice este un Cine, nu un ce, și de aceea ființa divină rămâne mereu incognoscibilă rațiunii umane, care nu poate să o cuprindă totalmente chiar și atunci când Dumnezeu i Se revelează. Cu referire la formulările

---

[49] *Ibidem*, p. 172.

[50] IDEM, „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă", p. 337: „Biserica Ortodoxă, păstrând și practicând până azi Tradiția apostolică, a păstrat și practicat până azi Revelația integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiție, credincioșii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui".

[51] Cristian IOJA, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", p. 373.

[52] Dumitru STĂNILOAE, „Sobornicitatea deschisă", p. 172.

de credință, ni se atrage atenția să nu ne atașăm de nici una ca de „ultima realitate”, după cum afirmau Bonhoefer sau Congar, căci „toate sunt numai penultimele”. Dimpotrivă, „trebuie să admitem și moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine-zis legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă recunoașterea tuturor modurilor creștine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar și o anumită conștiință a nedeplinătății, a relativității lor. Amândouă aceste atitudini ale conștiinței creștine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul unității dintre creștini”[53]. (În sensul că nu se promovează o viziune exclusivist-reducționistă în raport cu alte tradiții, nici nu se încearcă relativizarea învățăturii de credință plenare, ce se regăsește în Biserica Ortodoxă.)

Acesta este modul de înțelegere al teologiei ca integrată în noțiunea de „sobornicitate deschisă”. Noțiunea are la bază apofatismul inerent oricărei formulări teologice și, de asemenea, un dinamism continuu al Duhul Sfânt – Duhul inspirației divine atât în alcătuirea „scrierilor” sfinte (mai exact în acte, cuvinte și imagini[54]), cât și în înțelegerea lor – ce implică un anumit pluralism. Se cere neîncetat „o deschidere mereu mai înțelegătoare și mai cuprinzătoare spre Dumnezeu Cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăția Lui spirituală infinită”. „Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă și continuu depășită implică însă și un anumit pluralism teologic sau de înțelegere a lui Dumnezeu ... a tuturor înțelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu”. A fi sobornicesc înseamnă așadar a fi mereu deschis spre alte exprimări și concepte teologice, doar așa putându-se realiza ”unitatea în diversitate”: „Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înțelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere și pentru cel ce nu are aceeași largă înțelegere ca el a tuturor aspectelor realității, știind că și înțelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu. ... Așa se produce o înțelegere

[53] *Ibidem*, p. 173. Aceste afirmații fac de neînțeles critica adusă de unul dintre patrologii greci contemporani, Stilianos Papadopoulos, la adresa „sobornicității deschise”: el remarca cu ocazia Simpozionului „Dumitru Stăniloae” ținut la București pe 3-4 ocotmbrie 2000, că noțiunea ar fi „prea generală”. Totuși, din afirmațiile teologului român nu se desprinde în nici un caz dorința de relativizare a adevărului de credință. Vezi Constantin Pătuleanu, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *Analele Universității din Craiova* 7 (2002), nr. 10, p. 165.

[54] IDEM, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Ortodoxia*, 3/1968, p. 347-377.

simfonică a tuturor, în care înțelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze. ... În această sobornicitate deschisă, transparentă și într-o continuă mișcare de depășire în sens vertical și orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile și formele din Biserică sau din lumea creștină, ci toate ale lumii”[55].

În opinia noastră este pe deplin afirmată aici vocația universală a Ortodoxiei, la care aceasta nu poate renunța decât printr-o renunțare la ceva ce ține de ființa sa. Ne rezumăm aici a sintetiza modul în care marele teolog român a înțeles sobornicitatea eclezială ca fiind „deschisă” (ecumenică): ea este „cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii – uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu, într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare «potrivit întregului», conform plenitudinii”[56] – așadar nu în sens cantitativ, spațio-temporal, ci calitativ, ca viață în Duhul lui Hristos.

Bibliografie

Dicționare, enciclopedii, manuale

1. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1. București, EIBMBOR, 2003.
2. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, București, EIBMBOR, 1978.

Lucrări

3. BARTOȘ, Emil, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Iaşi, Edit. Polirom, 2001.
4. BRIA, Ioan, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Iași, Edit. Trinitas, 1994.

[55] *Idem*, „Sobornicitatea deschisă”, p. 178-179.
[56] Nicolae MOȘOIU, *op. cit.*, p. 281-282.

5. MOȘOIU, Nicolae, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Pitești – Brașov – Cluj-Napoca, Edit. Paralela 45, 2000.
6. D. STĂNILOAE, Dumitru, „Iubiților mei frați sibieni”, în Ioan I. Ică jr. (ed.), *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993*, Sibiu, Editura Arhiepiscopiei Sibiului, 1993.
7. IDEM, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, Edit. Mitropoliei Olteniei, 1986.

Studii și articole

8. IOJA, Cristinel, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, în *Revista Ecumenică Sibiu*, 1/2009, nr. 3.
9. STĂNILOAE, Dumitru, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual”, în *Ortodoxia*, 3-4/1963.
10. IDEM, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox”, în *Ortodoxia*, 1-4/1967.
11. IDEM, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, în *Ortodoxia*, 1/1967.
12. IDEM, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Ortodoxia*, 3/1968.
13. IDEM, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, în *Mitropolia Olteniei*, 7-8/1970.
14. IDEM, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, în *Studii Teologice*, 1-2/1970.
15. IDEM, „Responsabilitatea creștină”, în *Ortodoxia*, 2/1970.
16. IDEM, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă”, în *Ortodoxia*, 3/1970.
17. IDEM, „Sobornicitatea deschisă”, în *Ortodoxia*, 2/1971.
18. IDEM, „În problema intercomuniunii”, în *Ortodoxia*, 4/1971.
19. IDEM, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii”, în *Ortodoxia*, 3/1972.
20. IDEM, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, 1/1975.
21. IDEM, „Natura sinodicității”, în *Studii Teologice*, 9-10/1977.

UNITATE ECLESIALĂ ŞI CUNOAŞTERE – PARADIGME ALE ÎNDUMNEZEIRII LA SFINŢII PĂRINŢI. PLEDOARIE PENTRU O GNOSEOLOGIE MISTAGOGICĂ A SFINŢENIEI

Lucian-Dumitru COLDA*

Abstract: ***Ecclesial unity and knowledge – paradigms of deification in the view of the Holy Fathers. Pleading for a mistagogic-gnosiology of holiness.*** Living in a certain ecclesial reality, founded on the paradigm of the Trinitarian unity and a mystical-ascetic pastoral activity, the Holy Fathers gave birth to what we could define as a gnosiology of holiness. When knowledge is indissolubly attached to holiness, there appears a reality one could call "aristocracy" of Spirit. Belonging, often, to a social aristocracy, the Fathers created a model of profound mystagogic knowledge. The conclusive examples of this present study are represented by Saint Gregory the Theologian and John Chrysostom. They can be seen as the ambassadors of two types of mistagogic-theological gnosilogy: the triadological, whose ontology represents the paradigm of the ecclesial itself and the pastoral-ascetic, both contributing to the gnosiolgical paradigm of the deification of human being.

Keywords: *anthropology, gnosiology, deification, ecclesial unity, mistagogy, Saint Gregory the Theologian, Saint John Chrysostom*.

1. Prolegomena

Atunci când abordează marea problematică a antropologiei teologice centrată pe ideea de cunoaştere, Părinţii Bisericii răspund unei necesităţi care rezidă chiar în întrebarea pe care Mântuitorul Hristos o adresează ucenicilor Lui: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?"

* Preot lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, România.

(Mt. 16, 13) Răspunsul sau theologisirea lor, legate tocmai de aspectul acesta, al faptului că Hristos nu este cineva străin omului, ci este, ca şi Creator al acestuia, strâns legat de el, de umanitatea lui, fiind ca *Fiu al lui Dumnezeu* și *Fiu al Omului*, poate fi considerată, dacă e să folosim un termen lyotardian[1] drept *metanaraţiunea* capabilă să conducă firea umană în epectaza ei restauratoare spre ţelul ei, adică spre îndumnezeire. În 1979, Jean-François Lyotard remarca în lucrarea sa *Condiţia postmodernă*[2], faptul că, ceea ce caracterizează epoca postodernităţii este, pe de-o parte, tocmai lipsa *metanaraţiunilor* „tradiţionale" – iluminism, idealism, marxism etc. –, aşadar epuizarea totală a strategiilor narative ale umanităţii, incapabilă de a mai da răspunsuri societăţii în care trăieşte, iar pe de alta, existenţa multitudinilor de „limbaje", care nu fac altceva, decât să pună în pericol „vorbirea" însăşi, sau altfel spus, oferind în locul cunoaşterii adevărate o pseudocunoaştere, deschizând, astfel, după cum remarca un teolog contemporan, calea spre un babilonism nou, ultratehnicizat, spre o societate deconstructivist-nihilistă[3].

2. Părinţii Bisericii şi cunoaşterea

Sfinţii Părinţi au oferit umanităţii propriul lor răspuns legat de destinul omului în cadrul creaţiei, arătând că, răspunsul la căutările şi năzuinţele umanităţii rezidă în cunoaşterea Logosului dumnezeiesc, pe care nu o poate oferi decât tot numai El, ca unire şi experiere concretă a sfinţeniei, a vieţii celei noi şi ascunse cu Dumnezeu în Hristos, Fiul Său, pe care o inaugurăm în realismul sacramental al Botezului şi al împărtăşirii euharistice. În afara unei astfel de perspective, orice alt răspuns se concretizează în ceea ce noi, cei de azi, am putea numi, în acelaşi limbaj

[1] A se vedea, în sensul acesta: Jean-Françoise LYOTARD, „A rescrie modernitatea", în *Viaţa Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, 6-7/1992, p. 122-127, traducere de Smaranda Vultur, după originalul francez „Réecrire la modernité" din vol. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Edition Galilée, 1988.

[2] IDEM, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, 1979. Lucrarea a fost tradusă şi în limba română: Jean-Françoise LYOTARD, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere şi prefaţă de Ciprian Mihali, Bucureşti, Edit. Babel, 1993.

[3] Ion BUGA, *Testament Gutenberg*, Bucureşti, Edit. Sf. Gheorghe-Vechi, 2015, p. 148.

lyotardian, *metanaraţiune* deconstructivistă[4], care ar pune în pericol demnitatea umană însăşi, incapabilă, astfel, de a mai parcurge traseul ei existenţial, susţinut de o anumită dinamică a creaţiei, spre sfinţirea firii.

Pentru Sfinţii Părinţi – şi Sfântul Grigorie Teologul ilustrează, poate, cel mai bine acest aspect–, devine clar faptul că, agentul îndumnezeirii noastre nu este reprezentat de cuvintele omului, fie ele chiar purtătoare de har, fie ele chiar şi educative (aparţinând, aşadar, unei cunoaşteri pur intelectuale), ci de Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat pentru mântuirea noastră (cf. In. 1, 14), prin voinţa Tatălui şi prin puterea şi conlucrarea Sf. Duh, căci Duhul Sfânt este Cel Care ne conduce într-o relaţie nouă cu Dumnezeu-Tatăl, prin care suntem îndumnezeiţi[5]. Pentru Părinţii Bisericii, chiar actul mărturisirii credinţei constituie un profund proces de cunoaştere, aşa cum relevă însuşi Simbolul de Credinţă Niceo-Constantinopolitan, expresie indubitabilă a unităţii ecumenice a Eclesiei. Doar în Duhul Sfânt putem deveni părtaşi experierii Tainei inepuizabile a Dumnezeirii, o experiere ce se sustrage, însă, oricărei conceptualizări empiriste, oricărui limbaj sau forme de comunicare, dar care se deschide unei cunoaşteri pe care Părinţii o numesc *apofatică*, şi care trece dincolo de limitele cunoaşterii pur raţionale, ale logicii raţional-discursive, concretizându-se, însă, în ceea ce tot Părinţii numesc *experiere* şi ilustrând, în acelaşi timp, ontologia unităţii eclesiale. A experia înseamnă a fi părtaş la *T(h)eologia*, la cunoaşterea ei unitară; a rămâne ataşat doar de raţionalitatea empirică, a preţui mai mult raţiunea, nesocotind autoritatea Duhului, înseamnă, după cum arată Grigorie, marele teolog al Treimii, a părăsi credinţa[6], înseamnă a deveni adeptul unei dizarmonii eclesiale subzistentă fie în schismă, fie în erezie. A t(h)eologisi, reprezintă exercitarea unui act spiritual care, la rândul său, decurge dintr-o experiere duhovnicească a tainei treimice unitare, descoperită în însăşi cunoaşterea pe care o mijloceşte Logosul dumnezeiesc şi în sfinţenia care decurge din actul acestui tip de cunoaştere, înţelese ca paradigme ale

---

[4] Jean-Françoise LYOTARD, *A rescrie modernitatea...*, p. 122.

[5] Anthony MEREDITH SJ, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Constantin Jinga, Bucureşti, Edit. Sophia, 2008, p. 102-103.

[6] Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL, „A doua cuvântare teologică”, în vol. *Cele cinci Cuvântări Teologice ale Celui între Sfinţi Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Edit. Anastasia, 1993, p. 70.

îndumnezeirii umanului[7]. Este, de fapt, ceea ce Părinţii din veacurile marilor controverse hristologice au ilustrat cu prisosinţă în scrierile lor, sau în slujirea lor – precum, bunăoară, Sf. Ioan Hrisostom care, în însuşi actul slujirii sale, conturat nu de puţine ori de interferenţa brutală a puterii seculare şi a politicului, a demonstrat că sfinţenia transcende în unitatea ei eclesială intrinsecă orice interferenţă a umanului desacralizat –, deschizând, astfel, calea marilor sinteze teologice ale veacurilor postpatristice, ilustrate, de exemplu, de teologia Sfântului Fotie cel Mare, care, precum teologii palamiţi de mai tarziu, va remarca raportul organic strâns dintre natură şi har în unitatea Duhului Sfânt. De altfel, demersul gnoseologic patristic a pornit mereu de la constatarea conform căreia, creştinismul este credinţa că Adevărul veşnic este o persoană, Mântuitorul Iisus Hristos, care s-a revelat ca şi Cuvânt al lui Dumnezeu întrupat, aşa după cum ne transmite Evanghelia Sa, vestea Sa cea bună pentru omenire, aşa cum ne-au predat-o începând cu ziua Cincizecimii, adică a Rusaliilor, Sf. Apostoli, ucenicii Săi şi urmaşii acestora, episcopii, cărora, după cum mărturiseşte Sf. Irineu al Lyonului în celebrul său tratat împotriva ereziilor, li s-a încredinţat în baza slujirii episcopale, o harismă a adevărului – *charisma veritatis certum*[8], baza şi fundamentul oricărei unităţi eclesiale. De aceea, a încerca însă, astăzi, la mai bine de două mii de ani de la naşterea lui Iisus Hristos – Mesia, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului –, a vorbi, a scrie sau a transmite prin intermediul unui proces didactic – fie el chiar şi universitar – informaţii şi date despre Cel Care, aşa cum mărturisim în Simbolul de Credinţă, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om” şi despre cel pe care El l-a creat, aşadar despre om, nu este un lucru tocmai uşor şi lipsit de dificultate, ba mai mult, unora le-ar putea părea lipsit chiar de sens, acest lucru nefiind justificat nici măcar de deţinerea unui titlu academic sau de vreo raţiune ce ar implica apelul la o cunoaştere de natură intelectuală, lucrurile trebuind să fie lăsate – în opinia unilaterală a

---

[7] Stelian TOFANĂ, „Dimnesiunea contemplativă de slujire, propovăduire şi ştiinţă a teologiei şi teologului sau preotului teolog, după Sf. Grigorie de Nazianz”, în Cătălin PĂLIMARU (coord.), *Părinţii Bisericii între teologie şi cultură* [Col. Restituiri, tomul 3], Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2014, p. 47.

[8] Constantin VOICU / Lucian-Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. I, ediţia a 2-a, revizuită, Bucureşti, Edit. Basilica, 2015, p. 317.

acestora – numai şi numai în cadrele religios existenţiale definite, pe de-o parte, de o anumită obscuritate şi opoziţie la ceea ce denumea Sf. Irineu de Lugdunum *charisma veritatis certum*[9], iar pe de altă parte, de lamentarea celor ce ar fi nemulţumiţi de orice demers intelectual religios şi ar apela mereu la tristul, dar celebrul dicton – în cele din urmă profund anticreştin – *crede şi nu cerceta*.

Sfinţii Părinţi ai Bisericii au fost cei care au identificat prin viaţa lor şi prin activitatea lor pericolul care ar decurge dintr-un astfel de *modus vivendi*, caracterizându-l drept *haeresis* – erezie, separare de izvorul vieţii celei adevărate, contramărturie grotescă a unităţii eclesiale. A fi creştin, aşadar, înseamnă a-l mărturisi prin cunoaştere – fie ea şi revelată – pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, deci ca Domn şi Dumnezeu şi Mântuitor, apelând la experienţa mărturisitoare a Sf. Ap. Toma din Duminca Învierii şi la mărturisirea Sf. Ap. Petru în Cezareea lui Filip. De fapt, răspunsul la întrebarea adresată de Mântuitorul uncenicilor Săi şi prin ei nouă – *Cine ziceţi că sunt Eu?* (Mt. 16, 15), reprezintă cheia de boltă a înţelegerii corecte a credinţei creştine; mai mult, această întrebare şi, implicit, răspunsul la ea trebuie să fie nu doar argumentul unităţii Eclesiei care mărturiseşte dreapta credinţă ca şi consecinţă a acestei unităţi, ci şi baza oricărui demers intelectual teologic. De aceea, Părinţii au căutat mereu să răspundă la întrebările legate de marea taină a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, dar şi la modul în care se reflectă aceasta în viaţa cotidiană a Bisericii şi-n unitatea ei intrinsecă, urmărind, mai cu seamă, o serie de aspecte concrete, pe care le-au încadrat în demersul lor gnoseologic şi care reflectă în cugetarea lor, tot atâtea premise ale sfințeniei. Astfel, ei au arătat că, orice demers al cunoaşterii trebuie să oglindească în sine modul în care se reflectă echilibrul şi continuitatea dintre întruparea în timp şi spaţiu, în istorie, a Celui fără de timp, a Mântuitorului Iisus Hristos, şi răscumpărarea săvârşită de El pentru toţi, o dată şi pentru totdeauna.

[9] Sfântul IRINEU DE LUGDUNUM, *Adeversus haereses* 4, 26, 2, éd. critique par Adelin ROUSSEAU, *Contre les hérésies* 4 [col. Sources chrétiennes, vol. 100/2], Paris, Les Edition du Cerf, 1965, p. 718: „Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaduire oportet, his qui successionem haben ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus succesione *charisma veritatis certum* secundum placitum Patris acceperunt, reliquos vero qui absistunt a principali successione et quomqumque loco colligunt suspectos habere (...) Omnes autem hi deciderunt a veritate”.

Plecând de la aceste premise, trebuie subliniat faptul că, marea temă a antropologiei teologice nu poate fi analizată decât focusând atenţia, în chip special, pe ideea de cunoaştere, aceasta înţeleasă ca paradigmă teologică a îndumnezeirii, aşa cum a fost ea văzută şi analizată de Sfinţii Părinţi, în încercarea de a da omului şi căutărilor sale un răspuns referitor la marele mister al existenţei acestuia, existenţă creată de Dumnezeu cu scopul de a fi îndumnezeită, într-un proces epectatic de cunoaştere şi sfinţire a firii umane şi a celei înconjurătoare. Scopul unui astfel de demers trebuie să fie acela de a demonstra că, ceea ce Sfânta Scriptură descrie ca viaţă „ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu” (Col. 3, 3), Sfinţii Părinţi au identificat ca fiind experiabil ontologic începând cu momentul hristomorfizării umanului în baia Sfântului Botez şi continuând cu tot ceea ce Biserica săvârşeşte spre mântuirea omului, centrul acestei vieţi noi fiind Sfânta şi Dumnezeiasca Euharistie, Trupul şi Sângele Domnului. Prin părtăşia la acestea, omul, devenit un autentic *hommo ecclesiasticus*, un purtător al iconicităţii Creatorului său, primeşte marea şansă de a deveni *părtaş al firii celei dumnezeieşti* (cf. II Pt. 1, 4), dar nu într-un sens pasiv, ci într-unul dinamic, de perpetuă cunoaştere, într-o continuă epectază gnoseologică, proces care începe aici şi continuă în veşnicie, la infinit.

Răsăritul ortodox nu a căzut niciodată în tentaţia de a elabora o teologie lipsită de o hermeneutică adecvată a limbajului, acesta fiind mereu ancorat în ceea ce în mod magistral elaborau Sfinţii Părinţi. Ilustrarea prin excelenţă, în acest sens, poate fi atribuită celui considerat un adevărat aristocrat al theologisirii, Sf. Grigorie din Nazianz, atunci când când situaţia agitată a veacului al IV-lea o cerea. El elabora magistral în însuşi actul esenţial al slujirii sale episcopale *T(h)eo-logia*, de unde şi supranumele lui de *T(h)eologul*[10]. Nu era o suprapunere peste ceea ce a determinat Biserica să-l numească pe Sf. Evanghelist Ioan tot *T(h)eologul*, ci era o fericită osmoză şi continuare epectatică a ceea ce acesta înfăţişa în Evanghelia sa cu referire la Cuvântul lui Dumnezeu –

[10] Poate cea mai potrivită caracterizare i s-a făcut în lucrarea lui Stelianos PAPADOPOULOS, *Vulturul rănit. Viaţa Sfântului Grigorie Teologul*, traducere din limba neogreacă de Constantin Coman şi Cornel Coman, Bucureşti, Edit. Bizantină, 2002, p. 106, 108: „Această mare lucrare o săvârşea în coliba sa pustnicească Grigorie: iubirea şi cunoaşterea, a lui Dumnezeu şi a omului (...) Toţi ştiau că omul acesta avea de toate: sfinţenie, putere în cuvânt, ştiinţă nemărginită, harisma teologiei”.

Λόγος τοῦ Θεοῦ. De fapt, o teologie a cuvântului, respectiv a Cuvântului[11], nu poate porni de altundeva decât de la ceea ce Sf. Ioan de *Dumnezeu-Cuvântătorul* arăta în prologul Evangheliei Sale (In.1, 14). Sfinţii Părinţi s-au pliat întru totul acestei hermeneutici, devenită definitorie în elaborarea unei t(h)eologii experiate ontologic, concret, sacramental şi devenită, astfel arvună a îndumnezeirii. Sf. Grigorie, supranumit nu întâmplător „vulturul rănit"[12], maestru al cuvântului şi al limbajului, maestru al *educaţiei theo-logisitoare*, cumulând în personalitatea şi t(h)eologia sa acele forţe pnevmatice ale t(h)eologiei patristice anterioare, ilustrează în chip fericit acest mod educator de a face teologie, salvând Răsăritul ortodox de la destinul nefast al Apusului catolic scolastic, metodologia sa constituind, astfel, un minimal criteriu hermeneutic al oricărei intenţii gnoseologice ulterioare. La fel ca Sfinţii Părinţi de dinaintea lui, dar şi ca cei cărora le-a constituit el însuşi model, Sf. Grigorie Teologul făcea vizibile şi experiabile prin şi în cunoaşterea sa, energiile îndumnezeitoare al Botezului, înţeles ca viaţă nouă şi ascunsă cu Hristos în Dumnezeu (cf. Rom. 6, 3-4 şi Col. 2, 12-13; 3, 1-4), Izvorul cunoaşterii celei îndumnezeitoare. Evanghelia după Ioan redă, de altfel, magistral această legătură dintre viaţă, cunoaştere şi sfinţenie, aşa cum a fost ea ilustrată de rugăciunea Mântuitorului în ajunul pătimirii Sale (In. 17, 3; 6-8; 17-21).

3. Sfinţii Părinţi între „aristocraţia" educată şi educaţia „aristocrată" a Duhului – (scurtă) pledoarie pentru o gnoseologie teologic-mistagogică a sfinţeniei

Trăitori ai unei anumite realităţi eclesiale, pe care au sfinţit-o prin theologisirea şi slujirea lor, Sfinţii Părinţi au transpus în scrierile lor acele concepte care, odată asimilate şi experiate, deschid receptorului calea unei realităţi în care, prin comunicarea respectivă, acesta se încarcă de personalitatea celui care comunică, având acces la la o treaptă de cunoaştere superioară, în măsura în care această superioritate nu mai

[11] Vezi în sensul aceasta şi Heinrich REINHARDT, *Johannes. Die Rede von Gott*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2004, p. 175: „Eine Theologie des Wortes müßte ausgehen vom Begriff des Logos im Johannesprolog (natürlich mit Rückblenden auf den alttestamentlichen Begriff von Wort und Sprechen Gottes)".

[12] A se vedea pentru aceasta Stelianos PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 7-8.

aparţine „înţelesurilor celor slabe ale lumii" acesteia (cf. Col. 2, 20). Atunci când, însă, Părinţii sunt ei înşişi receptori ale celor pe care le comunică Duhul Sfânt în procesul de theologisire, şi abia mai apoi transmiţători, ia naştere ceea ce putem numi drept o gnoseologie a sfinţeniei. Când cunoaşterea este legată indisolubil de sfinţenie, avem de-a face cu o realitate pe care o putem defini drept „aristocraţie" a Duhului. În Grecia antică, termenul *aristocraţie* definea acel regim politic în care conducerea era exercitată de cei mai buni. Pentru Sfinţii Părinţi, cunoaşterea este una reală, benefică, numai în măsura în care ea este indisolubil legată de sfinţenie, ca profund şi real act mistagogic. Or, sfinţenia fiind a Duhului Sfânt, prin extrapolarea necesară, cunoaşterea patristică este una profund mistagogică, aparţinând, ca atare, unei ontologii „aristocrate". Aparţinând ei înşişi, nu de puţine ori, chiar aristocraţiei sociale, Părinţii au creat ei un model de cunoaştere mistagogică profundă, care legitimează existenţa şi slujirea lor drept una situată pe coordonatele unei „aristocraţii" educate şi a unei educaţii „aristocrate". Modelele la care vom face referire, sunt reprezentate de două figuri ale teologie patristice, unite, oarecum, prin anumite aspecte ale vieţii lor: Sfinţii Grigorie Teologul, amintit deja, şi Ioan Hrisostom. Figurile acestor teologi şi Părinţi ai Bisericii sunt, însă, mari, nu numai prin statura lor moral duhovnicească, ci şi prin aceea că ei pot fi identificaţi drept reprezentanţii a două tipuri de gnoseologie teologic-mistagogică: cea triadologică, a cărei ontologie reprezintă însăşi paradigma celei eclesiale, ilustrată în teologia ierarhului capadocian şi cea pastoral-ascetică, a arhiepiscopului antiohian.

4. Sfântul Grigorie Teologul – „aristocratul" creştin, între decadenţa şi renaşterea gnoseologică a veacului al IV-lea

Plecând de la aceste scurte lămuriri, remarcăm faptul că, în biografia apărută la Paris în 1995, Jean Bernardi spunea[13] referitor la Sf.

[13] Jean BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. La Théologien et son temps (330-390)* [Col. Initiation aux Pères de l'Église], Paris, Les Éditions du Cerf, 1995. Pe parcursul acestui studiu, începând cu nota următoare, vom face referire doar la ediţia în limba română: Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz. Teologul şi opera sa (330-390)*, traducere de Cristian Pop, cu o selecţie a „Poemelor autobiografice" în traducerea lui Ioan I. Ică jr [Col. Philosophia christiana, Seria Iniţieri], Sibiu, Edit. Deisis, 2002, 400 p.

Grigorie Teologul că, „e imposibil să prezinţi figura şi opera unui Grigorie din Nazianz fără a le situa în cadrul lor geografic, istoric, politic, economic, social, intelectual şi religios şi care le-au condiţionat într-o mare măsură”[14]. Convingerea care stă la baza acestei aserţiuni rezidă într-o formulare, care va deveni pe parcursul biografiei bernardiene o quasi-maximă hermeneutică: „Sfinţii nu sunt nici ei spirite pure”[15]. Or, Sf. Grigorie din Nazianz ilustrează perfect tocmai această stare existenţială, aflată sub auspiciile frământărilor veacului al IV-lea din interiorul Imperiului Roman, devenit în acel secol al decadenţei, dar şi al renaşterii, Imperiul Creştin Roman. Abordând problematica decadenţei, trebuie să remarcăm faptul că, în primul rând, aceasta era, mai înainte de orice, una religioasă; viaţa era departe de a mai fi trăită, în ansamblul ei, pe coordonate de sfinţenie. Dar, fie că ea comporta aspecte religioase, fie că se situa pe alte coordonate, era asociată de cele mai multe ori, sau, mai exact, era considerată a avea în substraturile ei domnia tiranică a lui Diocleţian şi persecuţia deosebit de virulentă declanşată de acesta la începutul veacului (305) împotriva creştinilor, fapt care a făcut posibilă etichetarea lui drept *Nero redivivus*. La fel, daca vom aborda problematica renaşterii, vom putea lesne constata că ea era tot una de factură religioasă. Semnul acestei renaşteri va sta, fără doar şi poate, sub egida inegalabilului împărat Constantin cel Mare, căruia creştinătatea i-a dăruit supranumele de *isapostolos*, adică *egal cu Apostolii*[16].

În rândul marilor confruntări de ordin spiritual şi intelectual se afla la această răspântie de veacuri şi cea dintre creştinism, filosofie şi antichitatea helenistică precreştină[17]. Naşterea creştinismului în cadrele religios-existenţiale ale iudaismului şi răspândirea lui în lumea de tradiţie culturală helenistă, mai ales odata cu libertatea inaugurată de Sf. Constantin cel Mare, a adus cu sine nu doar un cutremur de ordin

---

[14] *Ibidem*, p. 13.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, p. 13-28.

[17] Ideile acestea, într-o dezvoltare mult mai largă, pot fi observate în studiul nostru: „Griechische «paideia», Philosophie und Christentum Konvergenzen der antiken Philosophie mit der früh-patristischen Tradition”, în *Altarul Reîntregrii*, 1/2013, p. 77-102. Studiul a apărut şi într-o formă uşor modificată sub titlul „Griechische Paideia, Philosophie und Christentum”, în Ioan Mircea IELCIU (coord.), *Patristică şi actualitate. Omagiu în onoarea P. C. Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, la împlinirea a 75 de ani de viaţă*, Sibiu, Edit. Andreiana, 2008, p. 443-462.

spiritual, ci a cauzat simultan şi masive schimbări in interiorul societăţii umane civilizate, în mod special în domeniile profund marcate de cultura filosofică a epocii. Cultura grecească a oferit creştinismului limbajul ei filosofic profund şi complicat, în timp ce creştinismul îşi făcea, la rândul său, tot mai simţită prezenţa în cadrul filosofiei acelor timpuri. Se poate vorbi, aşadar, de o osmoză, de o reciprocitate benefică. Sinteza multilaterală izvorâtă din aceasta reciprocă atingere dintre creştinism şi lumea cultural-filosofică a antichităţii helenistice avea să deschidă orizonturi noi, fecunde, în care crştinismul avea să se impună, aşadar, pas cu pas. Pentru a explica lumii antice păgâne adevărurile sale, creştinismul avea să se folosească de filosofia grecească, în mod special de curentele de sorginte platonică şi stoică. Elemente aparţinând acestor curente au fost treptat asimilate, conferindu-li-se un caracter profund creştin, lucru observat cu precădere în operele apologeţilor şi, în special, în scrierile lui Clement din Alexandria. Amintim aici doar trei aspecte importante ale acestui proces gnoseologic, al acestui act al întrepătrunderii „perihoretice" dintre cunoaştere şi sfinţenie. Aşa spre exemplu, idealul stoic al omului înţelept a fost redefinit şi identificat cu persoana lui Iisus Hristos, persoană căreia i-au fost subscrise treptat toate virtuţile stoice. Un alt exemplu elocvent se referă la conceptul de *logos*, în sensul său stoic de *raţiune* sau *raţionalitate a lumii*, şi care a fost identificat drept Logosul sau Cuvântul creator al lui Dumnezeu-Tatăl. De o manieră identică, şi conceptul utopic de *stat universal* va fi treptat înlocuit cu acela concret, real şi realizabil al Bisericii lui Iisus Hristos. Descoperirea creştinismului ca religie mântuitoare, nu avea, însă, să se facă în mod deliberat în detrimentul culturii antice helenistice. Dimpotrivă, sinteza amintită mai sus – o sinteză „perihoretică" – avea să aducă cu sine perpetuarea pe mai departe, chiar dacă într-o nouă formă, a ceea ce antichitatea oferise culturii şi civilizaţiei umane pe parcursul secolelor. Aşa după cum remarca un erudit apusean[18], nu se poate vorbi de un sfârşit al unei culturi şi de triumfare a alteia în detrimentul celei dintâi, ci se poate observa – şi aceasta graţie creştinismului –, doar o împlinire, o desăvârşire a ceea ce antichitatea helenistică precreştină oferise mai frumos culturii şi civilizaţiei umane.

[18] Carl SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München, Deutscher Taschenbuch-Verlag dtv, 1978, p. 633.

Descendent al unei familii aristocrate, Sf. Grigorie Teologul reprezintă tocmai în această perioadă la care facem referire, imaginea aristocratului creştin constrâns să afirme mereu în atmosfera descrisă mai sus, necesitatea unei educaţii alese, a unei gnoseologii superioare, mai cu seamă că, din punct de vedere strict cronologic, nu se poate vorbi nici de perioade pur decadente, nici de perioade exclusiviste ale renaşterii, fie ele şi religioase. Şi unele, şi altele au interferat, ba s-au şi contopit, cu atât mai mult, cu cât reformele sfârşitului de secol III şi ale începutului de secol IV au înnoit chipul Imperiului Roman, transformându-l, cum deja remarcam mai sus, în Imperiul Creştin Roman. Această aristocraţie educată aparţinând vechilor structuri politeiste ale Imperiului Roman, avea să fie vârful de lance al viitoarei aristocraţii educate a Imperiului Creştin Roman, desigur, prin încreştinare. Recurgând la o comparaţie metaforică, putem afirma că, rădăcinile copacului hrănit din decadenţa religioasă politeistă aveau, prin vrerea lui Dumnezeu, să trimită, metamorfozant şi metamorfozat, spre ramuri, frunze, flori şi roade, seva renaşterii unei lumi noi. Vechiul aristocrat păgân devenea, astfel, noul aristocrat creştin. Sf. Grigorie a vea să se nască într-o lume deja metamorfozată, sau aflată în plin şi ireversibil proces de metamorfozare. Familia lui era chiar ea una deja metamorfozată. Grigorie cel Bătrân, tatăl său, deşi nu fusese păgân, ci membru al sectei monoteiste a hipsistarienilor, ai adoratorilor Celui Preaînalt, nu era, creştin, totuşi[19]. Va deveni, însă, creştin (chiar în 325, anul în care Sinodul I Ecumenic de la Niccea proclama biruinţa ortodoxiei asupra arianismului), metamorfozându-se duhovniceşte din plin, prin stăruinţa plină de râvnă a soţiei sale, Nonna, născută creştină[20]. De aceea, atunci cand vedea pentru prima dată lumina zilei, Sf. Grigorie avea s-o facă în sânul unei familii deja creştine, cumulând în fiinţa sa toate acele metamorfoze ancestrale care au marcat existenţa părinţilor săi. El însuşi va deveni nu un simplu adorator al Dumnezeului Celui Preaînalt, ci cel care va fi portavocea acelui limbaj necesar exprimării cultice şi culte a acestei adorări, care, de atunci înainte, va fi una a perspectivei creştine educative. Probabil, tocmai de aceea, Cel Preaînalt l-a hărăzit pe Grigorie să primească apelativul de

[19] Constantin VOICU / Lucian-Dumitru COLDA, *op. cit.*, vol. II, p. 188.

[20] Berthold ALTANER, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1938, p. 185.

T(h)eologul; şi aceasta, pentru că el *veghea* – doar era *Grigorie*, adică *veghetorul*[21] – la apărarea adevăratei adorări. Educaţia primită la şcoala de retorică din Cezareea Capadociei, iar mai apoi la şcolile creştine din Cezareea Palestinei şi Alexandria şi, nu în ultimul rând, chiar dacă într-un mediu păgân, la universitatea din Atena, a contribuit din plin la aceasta[22]. Pentru el, cunoaşterea reprezenta garanţia supremă a contemplării adevărului şi a înlăturării erorii şi abisului ruinei spirituale[23]. Elocinţa sa, îi va impresiona, deopotrivă, atât pe păgâni, cât şi pe creştini, nu de puţine ori, aceştia alergând să-i asculte discursurile, aşa cum a făcut-o şi marele Părinte latin, Ieronim, care îndată după hirotonia sa întru preot în anul 379 la Antiohia, a plecat spre Constantinopol, unde va audia pe parcursul anilor 380-381, predicile şi prelegerile neobositului teolog al Treimii, Griogrie din Nazianz[24]. Educaţia şi descendenţa aristocrată nu l-au condus, însă, pe neobositul *cuvântător al Treimii suprafiinţiale* nici la orgoliu, nici la vanitate sufletească, aşa cum, din nefericire, se întâmpla adesea cu alţi contemporani ai săi şi despre care nu a avut cuvinte de laudă. Faptul că sfântul episcop nu a căzut pradă orgoliului, invidiei şi geloziei – methene pe care le va identifica până şi la unii dintre confraţii întru episcopat –, a fost posibil numai şi numai pentru că, aşa după cum fin remarca biograful francez amintit mai sus, „acest pios fiu de episcop crescuse la umbra altarului”[25]. Într-adevăr, doar de acolo se poate naşte adevărata educaţie; doar una ca aceea este, cu adevărat, *aristocrată*. Lucrul nu este lipsit de importanţă; dimpotrivă, aceasta ne lasă să înţelegem că, *slujirea episcopală* a Sf. Grigorie va fi prin excelenţă una *a Treimii*, ceea ce va duce la numirea sa drept *T(h)eologul*. Cultura sfântă a acestei slujiri episcopale, îmbibată de mireasma *aristocrată* a Duhului Sfânt, va rezida mereu în limbajul *t(h)eo-loghisirii*, deopotrivă educat şi deopotrivă educator, creator de adevărată cultură duhovnicească, *aristocrată*, îndumnezeitoare.

---

[21] Jean BERNARDI, *op. cit.*, p. 7.

[22] Berthold ALTANER, *op. cit.*, p. 185.

[23] Basile TATAKIS, *Filosofia bizantină* [Col. Byzantium], trad. din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv şi postfaţă de Vasile Adrian Carabă, prefaţă de Émile Bréhier, ediţia a II-a, Bucureşti, Edit. Nemira, 2013, p. 56.

[24] August FRANZEN, *Kleine Kirchengeschichte* [Herderbücherei, Band 237], Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, Verlag Herder, 1965, p. 96.

[25] Jean BERNARDI, *op. cit.*, p. 259.

5. De la „canossa” hrisostomiană la „canossa” eclesială sau sfinţenia unei gnoseologii pastoral-ascetice

Argumentul pe care l-au folosit mereu Sfinţii Părinţi în demersul lor gnoseologic şi de slujire, a fost cel al cunoaşterii raţiunii fiinţei sau existenţei şi modul în care ea oglindeşte raţiunea iconomiei divine, lucru necesar cu atât mai mult, cu cât unul dintre atributele fiinţei, răsfrânt în manifestarea ei iconomică, este cel al sfinţeniei. În sensul acesta, programatic pentru întregul demers gnoseologic şi al slujirii patristice, se constituie cuvintele apostolice neotestamentare: „(...) după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiţi şi voi înşivă sfinţi în toată petrecerea vieţii. Că scris este: «Fiţi sfinţi, pentru că Eu sunt Sfânt»” (I Pt. 1, 15-16); şi, poate, cel care a ilustrat cu prisosinţă aceasta a fost marele arhiepiscop Constantinopolitan, Sfântul Ioan Hrisostom, ale cărei lupte pentru sfinţenia vieţii integrată într-un continuu demers gnoseologic ascetic, au fost marcate, nu de putine ori, de încleştarea dintre acesta şi intervenţiile brutale ale puterii seculare, ieşită în mare parte, adesea, din cadrele sfinţeniei, încleştare pe care am putea-o caracteriza drept una *canossiană*. Celor familiarizaţi cu istoria Bisericii, scena de la castelul contesei Matilda din Canossa, a confuntării dintre teribilul papă Grigorie al VII-lea von Hildebrand şi regele Heirich al IV-lea, excomunicat împreună cu familia şi adepţii săi, le este cunoscută ca fiind una dintre paroxisticele încleştări ale puterii seculare cu Biserica Apuseană – reprezentată aici de papalitate –, din cadrul aşa numitei „certe pentru învestitură”. De atunci încoace, orice încleştare dintre Biserică şi puterea seculară, poate fi definită drept o „canossă”. Un renumit patrolog german[26] remarca, însă, faptul că, la o lecturare a istoriei Bisericii Răsăritului până la fatidicul an 1453, spre deosebire de creştinătatea apuseană, cea răsăriteană nu a cunoscut o încleştare de tipul celei din Occidentul medieval. Chiar şi atunci când s-a ajuns la lupte de cucerire a puterii, a fost vorba, mai degrabă, însă, de lupte ale ierarhiei din sânul Bisericii, lupte care se rezumau mai tot timpul la impunerea unei viziuni gnoseologice care să delimiteze ortodoxia de cacodoxie, secondate în fundal, de amestecul, uneori brutal, al puterii seculare imperiale. Urmare a acestui fapt, ierarhii nu şi-au arogat niciodată

[26] Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *Părinţii greci ai Bisericii*, trad. din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2005, p. 207.

atribuţii ce vizau – chiar şi temporar – planul politic; dimpotrivă, sau, mai bine spus, mai degrabă, împăratul era cel care, printr-o *approbatio ecclesiae* tacită, veghea şi supraveghea treburile Bisericii, aşa cum se încetăţenise deja prin acel *episkopos tōn ektos* constantinian. Atunci când, însă, puterea seculară devine, chiar şi pentru scurt timp, cornul cel mic, Bisericii nu-i mai rămâne altă cale decât aceea a protestului credinţei şi/sau a martiriului. Din fericire, ea nu a dus lipsă niciodată de astfel de oameni; unul dintre ei a fost şi cel supranumit la o sută cincizeci de ani de la moartea sa în exil, mai precis, începând cu veacul al VI-lea[27], *Hrisostom* – Ioan, fiul Anutzei şi al lui Secundus, ofiţer de rang înalt – Magister Militum Orientis – al armatei romane imperiale staţionată în estul Mediteranei[28], cel mai probabil în Siria[29], deci, al unui om obligat la loialitate faţă de puterea seculară. Cunoscutul patrolog şi istoric bisericesc german luteran Adolf Martin Ritter, constata referitor la marele Hrisostom: „Datorită faptului că el a fost prea scrupulos şi prea statornic pentru a nu lua în serios datoriile de conducere impuse de slujirea sa, înlăturarea sa a fost deja dinainte programată"[30]. De asemenea, regretatul patrolog ortodox Stelianos Papadopoulos, caracterziând statura sa duhovnicească şi intelectuală, arătând legătura cu Părinţii de dinaintea lui, spune: „Teologia tuturor Părinţilor şi Învăţătorilor de mai înainte ai Bisericii se regăseşte în duhul şi în textele lui Hrisostom"[31]. Căutând prin slujirea sa episcopală şi, mai ales, prin dimensiunea gnoseologic-ascetică a cuvântărilor sale combaterea tuturor deviaţiilor religios-morale de la cursul firesc al unei vieţi creştine autentice, Sf. Ioan Hrisostom a polarizat nu numai masele flămânde şi bolnave, situaţie care predispunea cel mai adesea la o decadenţă morală, ci şi cercurile politice şi eclesiastice ale timpului său, ceea ce a dus, în cele din urmă, la conflictul care i-a adus exilul şi moartea.

---

[27] Constantin VOICU / Lucian-Dumitru COLDA, *op. cit.*, vol. II, p. 266. A se vedea şi Stelianos PAPADOPOULOS, *Viaţa, activitatea şi scrierile Sf. Ioan Hrisostom*, Bucureşti, Edit. Bizantină, 2014, p. 13 şi Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 134.

[28] Christopher A. HALL, *Să citim Scriptura cu Părinţii Bisericii*, traducere din limba engleză de Pavel Aurel şi Cânduleţ Diana Elena, ediţie îngrijită de Vasile Bîrzu, Sibiu, Edit. Universităţii Lucian Blaga, 2011, p. 110.

[29] Constantin VOICU / Lucian-Dumitru COLDA, *op. cit.*, vol. II, p. 257.

[30] Adolf Martin RITTER, *Studia Chrysostomica*, traducere din engleză şi germană, studiu introductiv şi note explicative de Daniel Buda, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007, p. 139.

[31] Steliaons PAPADOPOULOS, *Viaţa, activitatea şi scrierile Sf. Ioan Hrisostom...*, p. 14.

6. În loc de concluzii: semidocta ignorantia vs gnoseologie şi sfinţenie

Spre deosebire de abordarea practică, pastorală, a gnoseologiei de tip ascetic de către Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Grigorie Teologul, aşa cum anticipam mai sus, abordând perspectiva pur intelectuală a demersului gnoseologic şi introducând în hristologie distincţiile dintre natură şi persoană, care erau deja folosite în articularea discursului teologic despre Treime, el a determinat de o manieră decisivă consolidarea învăţăturii despre Dumnezeul creştinilor[32]. O făcea aceasta mai ales din înălţimea slujirii sale episcopale, pe care, poate, nimeni nu a arătat-o nici până la el, nici după el, atât de pregnant ca o *aristocraţie* a sacerdoţiului creştin; şi aceasta, mai ales într-o lume pe care Sf. Grigorie însuşi o percepea ca fiind într-o imensă derută şi într-o îngrozitoare stare de confuzie[33]. După cum remarca Jean Laporte, analizând imaginea de ansamblu a slujirii episcopale a Sf. Grigorie Teologul, acesta nu este doar un simplu săvârşitor al unor ritualuri ce decurg din slujirea sacerdotală, ci el „contribuie la elaborarea metodei teologice. El discută sursele teologiei, caracteristicile teologului, rolul îndrumător al Bisericii şi promovarea învăţăturii de către Biserică, obiectul teologiei, rolul credinţei şi al raţiunii, puterea Bisericii de a formula definiţii dogmatice"[34]. Altfel spus, Sf. Grigorie se dovedea a fi un educator prin excelenţă, creând prin aceasta o adevărată cultură a slujirii episcopale.

Orice educaţie presupune existenţa unor modele. Pentru Sf. Grigorie, primul şi cel mai important este cel teologic. Articularea discursului teologic ţine, în primul rând, de bagajul educativ. Or, în concepţia Sf. Grigorie, educaţia are menirea de a fi transfiguratoare, lucru vădit mai ales atunci când aceasta are loc din perspectiva slujirii sacerdotale, respectiv a celei episcopale. Ereticii nu au o educaţie care să transfigureze şi să metamorfozeze. Din aceasta perspectivă ei sunt ca şi pagânii şi apostaţii. Toate acestea le dovedeşte cu prisosinţă Sf. Grigorie în cuvântările sale, mai ales, aşa cum am vazut mai sus, în cele cunoscute

---

[32] Jean LAPORTE, *Părinţii Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Târgu Lăpuş, Edit. Galaxia Gutenberg, 2009, p. 201.

[33] John A. MC. GUCKIN, *Sf. Grigorie de Nazianz. O biografie intelectuală*, traducere de Adrian Podaru, Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2013, p. 390.

[34] Jean LAPORTE, *op. cit.*, p. 201.

drept *t(h)eologice*, dar nu numai. Lipsa unei educaţii este pentru Sf. Grigorie la fel de dureroasă, precum existenţa unor contramodele educate. Grăitoare sunt în acest sens, discursurile şi invectivele sale împotriva împăratului Iulian[35], chiar dacă ele au fost publicate abia după moartea apostatului[36]. De fiecare dată, ceea ce îi serveşte Sf. Grigorie drept baza unei formulări axiologice şi care se constituie drept demersul unei vieţi trăită în sfinţenie, prin prisma căreia se poate urmări întreaga sa concepţie despre cultură, cunoaştere şi sacerdoţiu, inclusiv aversiunea faţă de slujitorii nevrednici, este conceptul de *responsabilitate*. Se poate constata, relativ uşor, din lecturarea operelor sale că, în concepţia Sf. Grigorie, definitoriu pentru slujirea sacramentală este tocmai necesitatea existenţei unei culturi cu adânci rădăcini în sfinţenia vieţii. Dincolo de stigmatizările pe care sfântul episcop le aduce elementelor decadente care ameninţau însăşi unitatea eclesială, se află, de fapt, dragostea sa neţărmurită faţă de marea slujire sacerdotală, faţă de modul exercitării ei, pe care el o percepe a fi situată, în mod normal, între cadrele care definesc responsabilitatea, educaţia, cultura şi sfinţenia. Cu toate acestea, el va fi mereu obligat să constate că, de foarte multe ori, aceste deziderate sunt, totuşi, foarte greu de atins pentru unii dintre confraţii săi întru slujire, fapt care a dus, în cele din urmă, la o profundă suferinţă interioară a sa, la o adevărată *canossă* sufletească a marelui arhiereu capadocian, ilustrată, e drept, nu prin încleştarea cu pterea seculară, ca în cazul Sf. Ioan Hrisostom, ci prin aversiunea faţă de ceea ce am putea caracteriza drept o *semidocta ignorantia* a confraţilor întru slujire, deveniţi prin exemplul lor negativ, contramărturii ale sfinţeniei vieţii sacerdotale.

Aşa cum afirmam mai sus, orice încleştare dintre puterea seculară şi Biserică, poate fi definită drept o *canossă*; nu din cauza unui simplu joc de cuvinte, ci din pricina a ceea ce a reprezentat *episodul Canossa* pentru viaţa şi activitatea Bisericii. Fie că este vorba de aspecte de ordin moral, fie că este vorba de deviaţii cultural-politice cu conotaţii şi implicaţii

---

[35] A se vedea pentru aceasta Ioan G. COMAN, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV şi V*, vol. I, Bucureşti, Edit. Institutului Român de Bizantinologie, 1938, 164 p. Aceste discursuri gregoriene împotriva împăratului Iulian Apostatul au fost editate critic în volumul GRÉGOIRE DE NAZIANZ, *Discours 4-5. Contre Julien*, în traducerea franceză a lui Jean Bernardi, [Col. Sources Chrétiennes], vol. 309, Paris, Les Édition du Cerf, 1983.

[36] John A. MC. GUCKIN, *op. cit.*, p. 73.

profunde la nivel social, Biserica are mereu această conştiinţă a rolului ei de glas al lui Hristos în această lume, capabilă să devină instrumentul prin care Domnul istoriei, zdrobeşte de fiecare dată când e nevoie, semeţia cornului celui mic, care grăieşte hule împotriva sa. Sfântul Ioan Hrisostom a fost, în acest sens, inima şi sufletul Bisericii timpului său, asumând tocmai acest rol de demascare al cornului celui mic şi trufaş, fie că s-a numit imoralitate, ipocrizie, cruzime sau bigotism. Marele dascăl al Bisericii a evidenţiat cu prisosinţă rolul determinant al cunoaşterii în procesul epectatic al mântuirii. Trăind din moştenirea sa, săvârşind zilnic Liturghia care îi poartă numele şi care este oferită lumii ca sfânta şi dumnezeiesca jertfă a Mielului junghiat, Biserica nu face altceva decât să reitereze moştenirea gnoseologică hrisostomiană, dar să şi sufere, atunci când Irodiada turbează din nou şi cere pe tipsie capul lui Ioan. Aşa cum pentru Sfântul Ioan Hrisostom doctrina şi sfinţenia vieţii rămân un tot inseparabil, întrucât ceea ce credem şi, mai ales, cum aplicăm în practică ceea ce credem, influenţeză felul în care noi trăim, tot aşa şi Biserica nu poate decât să arate lumii că adevărul Evangheliei nu poate fi nici perceput trunchiat şi nici trăit trunchiat[37]. În sensul acesta, Sfântul Ioan Hrisostom ni se descoperă nouă şi lumii ca un maximalist, iar Biserica ce trăieşte zi de zi prin Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie ce-i poartă numele, este ea însăşi maximalistă. Căldiceii nu au loc în Biserica lui Hristos. Oricum ar fi, de fiecare dată, în cadrul tragediilor ecleisale cu accente canossiene, ies mereu la lumină doi factori: cel bisericesc şi cel secular sau politic[38], antagonice în înăşi esenţa lor. Marele predicator al tuturor timpurilor, Ioan *cel cu Gura de Aur*, a rostit la finalul vieţii sale: „Slavă lui Dumnezeu pentru toate!"[39]. Asemenea lui, Biserica nu poate decât să dea slavă lui Dumnezeu pentru toate. Exemplul de viaţă şi activitate al Sfântului Ioan Hrisostom, ilustrat de talentul său oratoric excepţional, de pregătirea sa temeinică, precum şi de viaţa să morală[40], se va oglindi în Biserica cea Una a lui Hristos până la sfârşitul veacurilor, arătând ce forţe morale şi spirituale sunt mereu vii şi prezente în ogorul Domnului.

[37] Christopher A. HALL, *op. cit.*, p. 113.
[38] Adolf Martin RITTER, *op. cit.*, p. 161.
[39] Ioan G. COMAN, *Patrologie...*, p. 135.
[40] Dorin OPRIŞ, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. Didactică şi Pedagogică, R.A., 2012, p. 177.

Cuvântările sale, fie ele îndreptate împotriva Izabelelor şi Irodiadelor din toate timpurile, fie de încurajare a celor mulţi, mici, lipsiţi şi suferinzi, vor dovedi până la sfârşitul veacurilor că, teologia este capabilă să-şi îndeplinească sarcina ei pastorală[41], mai ales, atunci când aceasta stă programatic, sub auspiciile uni gnoseologii de tip pastoral-ascetic.

În ceea ce-l priveşte pe Sfântul Grigorie Teologul, unul dintre cei mai duri critici ai ignoranţei şi necunoaşterii, mai ales atunci când este vorba de slujitorii sfintelor altare, aşa după cum interpretează Jean Bernardi toate aceste exprimări, ele trebuie situate sau încadrate în atmosfera certurilor personale care au agitat Sindoul al II-lea Ecumenic, revelând ceea ce efemerul preşedinte al lucrărilor sinodale dorea să transmită lumii, atunci când s-a retras de la conducerea acestora, demisionând: mediocritatea celor mai mulţi dintre participanţi şi, prin aceasta, situarea lor în afara cadrelor cultural-educative, unde pericolul de a deveni un contramodel de slujire, fie ea şi episcopală, era extrem de mare. Mai mult, însă, decât orice, dincolo de amărăciunea actului în sine, Sf. Grigorie demisiona cu convingerea că potrivnicii lui nu reuşiseră să distrugă ceea ce îi era lui cel mai drag: învăţătura ortodoxă despre *Treimea lui*. Ei, inculţii, semidocţii, contramodele ale slujirii sacerdotale, fuseseră biruiţi prin elocinţa, cultura, educaţia, dar, mai ales, prin sfinţenia slujirii episcopale a lui Grigorie *al Treimii*; dar acesta, numai şi numai pentru că slujirea lui era slujire *aristocrată* în Duhul, creatoare de adevărată cultură, a Treimii suprafiinţiale, a *Treimii lui*. Atât de mult era Grigorie *al Treimii*, pe cât si Ea era *Treimea lui*. Şi, pentru a încheia, vom remarca faptul că, atât pentru Sfântul Ioan Hrisostom, cât şi pentru Sfântul Grigorie Teologul, cunoaşterea a reprezentat factorul esenţial în procesul mântuirii personale, ea fiind ilustrată prin viaţa şi elocinţa lor drept paradigmă a îndumnezeirii umanului.

Bibliografie

1. ALTANER, Berthold, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1938.
2. BERNARDI, Jean, *Saint Grégoire de Nazianze. La Théologien et son temps (330-390)* [Col. Initiation aux Pères de l'Église], Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

[41] Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 230.

3. BERNARDI, Jean, *Grigorie din Nazianz. Teologul şi opera sa (330-390)*, traducere de Cristian Pop, cu o selecţie a „Poemelor autobiografice" în traducerea lui Ioan I. Ică jr [Col. Philosophia christiana, Seria Iniţieri], Sibiu, Edit. Deisis, 2002.
4. BUGA, Ion, *Testament Gutenberg*, Bucureşti, Edit. Sf. Gheorghe-Vechi, 2015.
5. CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, *Părinţii greci ai Bisericii*, trad. din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2005.
6. COLDA, Lucian-Dumitru, „Griechische «paideia», Philosophie und Christentum Konvergenzen der antiken Philosophie mit der früh-patristischen Tradition", în *Altarul Reîntregrii*, 1/2013, p. 77-102.
7. COLDA, Lucian-Dumitru, „Griechische Paideia, Philosophie und Christentum", în Ioan Mircea IELCIU (coord.), *Patristică şi actualitate. Omagiu în onoarea P. C. Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, la împlinirea a 75 de ani de viaţă*, Sibiu, Edit. Andreiana, 2008, p. 443-462.
8. COMAN, Ioan G., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999.
9. COMAN, Ioan G., Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV şi V, vol. I, Bucureşti, Edit. Institutului Român de Bizantinologie, 1938.
10. FRANZEN, August, *Kleine Kirchengeschichte* [Herderbücherei, Band 237], Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, Verlag Herder, 1965.
11. GRÉGOIRE DE NAZIANZ, *Discours 4-5. Contre Julien*, în traducerea franceză a lui Jean Bernardi, [Col. Sources Chrétiennes], vol. 309, Paris, Les Édition du Cerf, 1983.
12. Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL, „A doua cuvântare teologică", în vol. *Cele cinci Cuvântări Teologice ale Celui între Sfinţi Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Edit. Anastasia, 1993.
13. GUCKIN, John A. Mc., *Sf. Grigorie de Nazianz. O biografie intelectuală*, traducere de Adrian Podaru, Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2013.
14. HALL, Christopher A., *Să citim Scriptura cu Părinţii Bisericii*, traducere din limba engleză de Pavel Aurel şi Cânduleţ Diana Elena, ediţie îngrijită de Vasile Bîrzu, Sibiu, Edit. Universităţii Lucian Blaga, 2011.
15. Sfântul IRINEU DE LUGDUNUM, *Adeversus haereses* 4, 26, 2, éd. critique par Adelin ROUSSEAU, *Contre les hérésies* 4 [col. Sources chrétiennes, vol. 100/2], Paris, Les Edition du Cerf, 1965.

16. LAPORTE, Jean, *Părinţii Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Târgu Lăpuş, Edit. Galaxia Gutenberg, 2009.
17. LYOTARD, Jean-François, „A rescrie modernitatea”, în *Viaţa Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, 6-7/1992, p.122-127, traducere de Smaranda Vultur, după originalul francez „Réecrire la modernité” din vol. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Edition Galilée, 1988.
18. LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, 1979.
19. LYOTARD, Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere şi prefaţă de Ciprian Mihali, Bucureşti, Edit. Babel, 1993.
20. MEREDITH SJ, Anthony, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Constantin Jinga, Bucureşti, Edit. Sophia, 2008.
21. OPRIŞ, Dorin, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. Didactică şi Pedagogică, R.A., 2012.
22. PAPADOPOULOS, Stelianos, *Viaţa, activitatea şi scrierile Sf. Ioan Hrisostom*, Bucureşti, Edit. Bizantină, 2014.
23. PAPADOPOULOS, Stelianos, *Vulturul rănit. Viaţa Sfântului Grigorie Teologul*, traducere din limba neogreacă de Constantin Coman şi Cornel Coman, Bucureşti, Edit. Bizantină, 2002.
24. REINHARDT, Heinrich, *Johannes. Die Rede von Gott*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2004.
25. RITTER, Adolf Martin, *Studia Chrysostomica*, traducere din engleză şi germană, studiu introductiv şi note explicative de Daniel Buda, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007.
26. SCHNEIDER, Carl, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München, Deutscher Taschenbuch-Verlag dtv, 1978.
27. TATAKIS, Basile, *Filosofia bizantină* [Col. Byzantium], trad. din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv şi postfaţă de Vasile Adrian Carabă, prefaţă de Émile Bréhier, ediţia a II-a, Bucureşti, Edit. Nemira, 2013.
28. TOFANĂ, Stelian, „Dimnesiunea contemplativă de slujire, propovăduire şi ştiinţă a teologiei şi teologului sau preotului teolog, după Sf. Grigorie de Nazianz”, în PĂLIMARU, Cătălin (Coord.), *Părinţii Bisericii între teologie şi cultură*, volum îngrijit de [Col. Restituiri, tomul 3], Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2014.
29. VOICU, Constantin/COLDA, Lucian-Dumitru, *Patrologie*, vol. I, ediţia a 2-a, revizuită, Bucureşti, Edit. Basilica, 2015.
30. VOICU, Constantin/COLDA, Lucian-Dumitru, *Patrologie*, vol. II, ediţia a 2-a, revizuită, Bucureşti, Edit. Basilica, 2015.

ECLECTISM, GLOBALISM ŞI CREŞTINISM

George REMETE*

Abstract: ***Eclecticism, Globalism and Christianity.*** Globalization is a phenomenon which is not only essential, but also inevitable in the third millennium. The Christian world and the Christian as a person cannot elude it, as this would mean turning away from history. However, globalization is an extremely miscellaneous and nebulous phenomenon, actually turning into globalism, which affects identities and values and which involves essential risks for the Christian religion, faith, society and person.

Keywords: *globalism, Christianity, identity, denaturation, anti-humanism*

Atât sincretismul cât și eclectismul predică unirea religiilor, dar există o deosebire importantă între ele. În sincretism, unirea sau unitatea religiilor înseamnă o alăturare și o colaborare a lor, prin sublinierea celor comune și atenuarea diferențelor, în care fiecare își păstrează totuși identitatea. În **eclectism** însă, unirea înseamnă chiar amestecarea religiilor sau a credințelor, amestecarea fiind justificată prin ideea că, oricum, esențialul sau esențialurile sunt de fapt aceleași în toate religiile: Dumnezeu, ideea de spirit, de viață veșnică, mântuire, transfigurare etc. Este evident că, în comparație cu sincretismul, eclectismul merge mult mai departe iar denaturarea săvârșită e maximă. Am putea spune că sincretismul este un eclectism în perspectivă, iar eclectismul este un sincretism finalizat.

Având în vedere evidența diferenței religiilor, se înțelege că **eclecticii sunt obligați să forțeze asemănările sau identificările între religii**. Astfel, ei consideră identică mântuirea creștină cu cea buddhistă, întrucât „*Mântuirea pe care Iisus o oferea era aceeași propusă de Buddha:*

* Preot Prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, România.

eliberarea din suferință și o cale spre libertate spirituală, bucurie și apropiere de Dumnezeu”[1]. Identificarea este însă forțată și mincinoasă, căci creștinul informat știe că mântuirea oferită de Iisus nu caută nicidecum eliberarea de suferință ci de păcat și oferă tocmai suferința. Ea nu oferă bucurie ci, dimpotrivă, este un program de suferință și lacrimi, așa cum se vede din Predica Fericirilor. Eclecticii identifică ideea buddhistă a lumii, ca maya, cu „*învățătura lui Iisus care spune că lumea în sine este o iluzie*”[2]. Această identificare este un fals grosolan și monstruos căci, dimpotrivă, Iisus Hristos este Dumnezeu care s-a identificat definitiv cu lumea, materia și trupul, tocmai pentru a arăta valoarea lor și a le definitiva consistența în veșnicie. Lumea, corpul și suferința pe care le-a asumat definitiv Iisus Hristos n-au fost maya sau iluzie ci realitatea cea mai concretă, mai sigură și mai dură: nicicând n-a fost ceva mai real, mai concret și mai adevărat ca trupul lui Iisus Hristos pătruns de cuie, zdrobit și sacrificat într-o suferință absolută, de dragul lumii, a materiei și a omului: „*Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul său cel Unul-Născut l-a dat, ca lumea să nu piară ci să aibă viață veșnică*” (Ioan 3, 16).

Tot așa, eclecticii cred că „*Iisus are multe de spus despre karma*”[3] și că ideea hindusă a nonviolenței, numită Ahimsa, „*se pliază pe versiunea lui Iisus de a întoarce și celălalt obraz*”[4], precum în „*sloganul mișcării de rezistență pașnică întemeiată de Gandhi*”[5]. Dar tocmai exemplul oferit de eclectici le demască impostura. Căci „întoarcerea obrazului” predicată de Iisus Hristos nu este „rezistență pașnică” și n-are nimic de-a face cu nonviolența hindusă, buddhistă sau socială. Toate nonviolențele ne-creștine sunt, într-adevăr „rezistență pașnică” sau bunătate pasivă. În creștinism însă, în raportarea față de violență și rău nu e vorba nici de rezistență, nici de bunătate pasivă. E vorba de o atitudine dinamică, iar aceasta nu este rezistență ci iubirea față de agresor: „*Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine…*” (Matei 5, 44). Creștinismul nu este niciodată pasiv, nici „rezistent” sau „oponent”, ci iubire dinamică, mereu în ofensivă.

Eclecticii cred că programul de împlinire spirituală este identic în creștinism și buddhism, căci „*amândoi sunt îndrumați să își sondeze*

---

[1] Deepak CHOPRA, *Al treilea Iisus*, București, Edit. Curtea Veche, 2013, p. 211.
[2] *Ibidem*, p. 173.
[3] *Ibidem*, p. 160.
[4] *Ibidem*, p. 27.
[5] *Ibidem*.

conștiința”[6]. Și această identificare este iluzorie și falsă, căci progresul spiritual creștin nu înseamnă „sondarea conștiinței” ci conștientizarea păcatelor și a gândurilor, pentru vindecarea prin pocăință şi fapte bune. Simpla „sondare a conștiinței” nu înseamnă nimic și nu folosește la nimic: este ca privirea goală sau auto-oglindirea în apa unei fântâni. Cercetarea sufletului nu este sondare sau introspecție, nici „contemplare” sau performanţă spirituală, ci forarea și eliminarea păcatelor prin pocăință, smerenie, iertare şi cutremurarea temeliei sufletului unită cu iubirea activă.

Pentru eclectici, împlinirea spirituală este o problemă psihologică, aceeași în religiile orientale și în creștinism: „*înlocuirea conștientă a gândurilor și emoțiilor negative cu altele cu coloratură pozitivă*”[7]. Cu alte cuvinte: mântuirea ar însemna reculegerea liniștită a criminalului, așezat comod pe canapea, care își dă seama că a tăiat un cap, vede că a greșit și hotărăște să-și schimbe gândul rău cu unul bun! Această idee o regăsim deseori în filmele occidentale de azi, în care celui ce a greșit nu i se recomandă pocăință, ispășire sau sacrificiu ci „*puterea de a se ierta pe sine însuși!*”. Desigur că îndreptarea omului presupune și în creștinism introspecție, cunoașterea și controlarea gândurilor. Cercetătorul ar trebui să știe că literatura creștină patristică însumează o cantitate uriașă privind terapia gândurilor. Dar în creștinism lucrul cu gândurile sau terapia lor nu este psihologie ci duhovnicie, adică altceva. Gândurile rele nu se înlocuiesc cu cele bune prin introspecție sau psihologie. Recunoașterea celor rele este numai primul pas al terapiei, care va cunoaște după aceea un drum lung cât toată viața, adică pocăința din temelii, schimbarea totală a vieții, ispășirea, slujirea sacrificială a semenilor și smerenia iubitoare (ființială și nu morală), de dragul semenilor și nu de dragul „împlinirii” proprii. Cât de falsă este „împlinirea” eclectică reiese atunci când eclecticii afirmă că Iisus Hristos însuși „*ne îndrumă spre atingerea unui nivel de conștiință* ... (în care, n.n.) *încetăm să mai gândim în termenii păcatului și ai pedepsei*”[8]. Cu alte cuvinte, mântuirea sau morala eclectică este „*dincolo de bine și de rău*”. Or, credința creștină afirmă exact invers: nu evitarea, ocolirea sau negarea păcatului, ci lupta cu el și biruirea lui. A

---

[6] *Ibidem*, p. 132.

[7] Călin PĂTRĂȘCANU, *Introducere* în Dalaï-Lama, *Să lărgim cercul iubirii*, Alba Iulia, Edit. Altip, 2009, p. 9-10.

[8] Deepak CHOPRA, *op.cit.*, p. 165.

înceta să gândești lumea și condiția umană în termenii păcatului înseamnă a evita să-i spui bolii pe nume, a „rezolva” boala prin ignorarea, înconjurarea sau sărirea ei. Păcatul și răul sunt condiția existențială a lumii, dovedită prin suferință și moarte, iar primul pas al șansei și al vindecării este recunoașterea bolii, urmată de lupta cu ea. Se știe bine că în credința creștină chiar cei mântuiți, chiar sfinții se luptă cu păcatul până în ultima clipă, cu deviza: „*Așteaptă ispita până la ultima suflare!*”.

Deși este fenomen ne-creștin, eclectismul are și destui adepți creștini. A trecut deja un secol de când s-a semnalat o adevărată **buddhomanie creștină**. Ca și eclecticii ne-creștini, și buddhomanii creștini ne asigură, bazați pe formula lui Dalaì-Lama, că „*dacă dorim cu adevărat fericire trebuie să lărgim sfera iubirii*”[9]. Cercetătorul are datoria să se informeze și să vadă că ideea a fost exprimată și de Biblia creștină (II Cor. 6, 13) și dezvoltată necontenit de teologia creștină până în zilele noastre, exemplară fiind cartea arhim. Zaharia Zaharou, „*Lărgiți și voi inimile voastre!*”[10]. Făcând comparația între cartea lui Dalaï-Lama („*Să lărgim cercul iubirii!*”) și cartea lui Zaharia Zaharou („*Lărgiți și voi inimile voastre!*”), oricine poate constata diferența enormă, de la pământ la cer, între cele două. Căci, în timp ce cartea lui Dalaï-Lama (precum a oricărui sincretist eclectic sau globalist) oferă iubirea ca sentimentalitate, psihologie sau moralitate, cartea creștinului Zaharou se referă la iubirea ca ființialitate, ca imago-Dei, ca transfigurare a omului după chipul Dumnezeului-Om Iisus Hristos.

Dacă sincretiștii pot fi atractivi și simpatici, eclecticii sunt mai plăcuți și mai distractivi. Dar aceasta nu înseamnă că sunt mai buni, mai subtili sau mai onești. Grosolănia și reaua voință a eclecticilor, de tipul antroposofilor, caută popularitatea și succesul cu orice preț, mizând pe gustul, curiozitatea și nevoia de distracție a publicului larg. Astfel, antroposoafa Judith von Halle a pretins că i-au apărut stigmatele lui Hristos, în zilele noastre, în Săptămâna Mare a anului 2004[11]. Întrucât antroposofia îl falsifică pe Iisus Hristos, fiind cu totul străină de Evanghelia Lui, oricine poate să înțeleagă minciuna și impostura acestei pretenții. Compunându-l

[9] Călin PĂTRĂȘCANU, *Introducere*, p. 14.

[10] Vezi arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre!*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2009.

[11] Vezi Judith von HALLE, *Și dacă n-ar fi înviat Christos*, București, Edit. Univers Enciclopedic, 2012.

pe Dumnezeu, credința și omul din amestecuri eterogene, eclectismul îi ia lui Dumnezeu orice identitate, relativizează credința, chipul lui Iisus Hristos și chipul omului. Dacă sincretismul îi construiește lui Dumnezeu mai multe identități, fețe sau chipuri, ca niște măști, eclectismul lasă pe Dumnezeu, pe Iisus Hristos și omul fără nici un chip. Toate concepțiile religioase din acest capitol sunt niște măști, mimări și falsificări ale adevăratei credințe. Toate sunt amestecate între ele, ca un monstru sau un cameleon cu înfățișări mereu schimbătoare. Ultimele și cele mai grave măști și degradări ni se par globalismul și relativismul.

Întrucât toate se întrepătrund, se poate spune că toate cele menționate aici sunt globaliste. Totuși, se poate vorbi de **globalism** ca un fenomen specific. Globalismul nu este o credință, un sistem sau o concepție religioasă ci ideea unificării omenirii în toate componentele ei: religioasă, spirituală, culturală, economică și socială. Se înțelege că unificarea religioasă interesează aici în cel mai înalt grad. În acest sens, globalismul predică și el credința. Ca și religiile istorice, și el cere o doctrină și un comportament moral. Însă există și o deosebire esențială, anume prioritatea pe care fiecare o stabilește între doctrină și morală. Căci în timp ce religiile istorice afirmă că doctrina este obligatorie iar morala decurge din ea, în globalism prioritatea este inversă, adică întâi acțiunea umanitară și apoi doctrina, ca fiind secundară, riscantă și neesențială. Toate religiile istorice se doresc atotcuprinzătoare și universale; se poate spune deci că, în felul ei, fiecare religie istorică se poate preta la globalizare. Totuși, în realitate religiile monoteiste nu acceptă globalizarea; ele sunt universaliste dar nu globalizante, pentru că universalismul presupune fermitatea neschimbată sau absolutul doctrinei, pe când globalismul relativizează orice doctrină. Iar între religiile monoteiste, creștinismul este cel mai departe de relativizarea globalistă, pentru că el impune doctrina cea mai precisă și concretă, aceea a Dumnezeului întrupat.

Ideea fundamentală a globalismului, cea **a unificării omenirii** este nu numai atractivă ci și necesară și irefutabilă. De aceea, ea este un argument autentic prin care globalismul recrutează adepți din toate religiile, credințele, comunitățile și organizațiile de tot felul. Dar este esențial de observat că unificarea globalistă nu este o unitate ci o uniformizare sau nivelare, căci își propune *„să spargă barierele mentale*

ce există între rase, națiuni și tipuri”[12], religii și credințe. După cum se vede, pentru globaliști orice diferență este condamnabilă, numai uniformitatea e bună. Or, trebuie înțeles că uniformitatea absolută e posibilă și dezirabilă numai între obiecte și nu între persoane. Între persoane, tocmai diversitatea sau diferența face autenticitatea și valoarea. Întrucât membrii religiilor, ai credințelor și organizațiilor sociale sunt persoane, unificarea acestora nu poate însemna uniformizare, căci denaturează pe toți oamenii și toate spiritualitățile.

Unitatea sau fraternitatea omenirii n-o propagă numai globalismul ci și religiile. Dar unitatea preconizată de religii cultivă și diversitatea, pentru că este o unitate a persoanelor, care nu rămân autentice decât în specificul și unicitatea lor. Iar dacă cineva mai stăruie în ideea că este imposibilă o fraternitate a omenirii prin religii – toate fiind exclusive – și că ea se poate obține numai prin nivelare, atunci trebuie cunoscută argumentarea creștin-ortodoxă a unificării prin ideea religioasă a omenirii ca „*întreg Adamul*”, prin care fiecare se recunoaște în fiecare, fiecare este simultan individ și participant la tot, fiecare e responsabil pentru fiecare și cu fiecare[13]. Unificarea omului și a omenirii nu se face sărind peste persoană, credința și sufletul ei, ci cultivând sensul lor esențial și veșnic.

Globalismul vrea să fie democratizarea societăților, a religiilor și a întregii omeniri. El susține că diferențele calitative împiedică unificarea omenirii și, de aceea, pretinde că numai modernizarea și laicizarea o pot asigura. Programul globalist afirmă deschis că „*statul de drept, democratic și laic este cheia de boltă a societăților moderne, fondate de acum înainte pe umanismul drepturilor omului ... pe rațiune și nu pe credință ...*”[14]. Globalismul vrea să fie convingător mai ales ca o împlinire a umanismului. Este cazul însă aici să observăm că nimic nu e mai relativ, mai convențional, mai dubios și mai periculos pentru om decât „umanismul”. Vom vedea însă că umanismul globalist încalcă de fapt drepturile omului. **Democrația globalistă** este însă **o eternă contestare**, satisfacția contrazicerii a tot ce e tradițional, stabil, ordonat, majoritar etc. Este obligatoriu de memorat observația că secolul XX „*a experimentat*

[12] Alice A. BAILEY, *Reapariția lui Christos*, București, Edit. Luana, 2002, p. 177.

[13] Vezi, pentru aceasta, arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2004 și *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2008.

[14] Frédéric LENOIR, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Librairie Fayard, 2010, p. 328.

aproape toate formele lui nu, de la cele mai nobile la cele mai de nesusținut, de la cele mai creative la cele mai reacționare”[15]. Ea este „dreptul” întoarcerii lumii cu sus-n jos, „*fatal joc de ping-pong între utopie și marginalitate, între marginalitate și avangardă, între avangardă și marketing, între marketing și consumism, între consumism și renegarea utopiilor*”[16]. Globalismul este contestatar prin esență și instinct, pentru că el simte că nu poți face nivelarea decât dacă contești și demolezi.

Există mai multe *metode* sau practici *de înfăptuire a globalismului*. Principalele metode ni se par relativizarea credințelor, consumismul, idolatrizarea reușitei sociale, hedonismul și laxismul moral. Prima și cea mai gravă, prin care globalismul dă lovitura de grație credinței și omului, este **relativismul**. Astfel, globaliștii promovează religiozitatea și nu religia, pentru că vrea să excludă orice autoritate și obligativitate, întrucât religiozitatea „*nu e religie... nu este un concept definit sau definibil teologic... ci o atitudine de viață... strădania de a duce o viață în toleranță*”[17]. Respingerea religiilor oficiale de către globalism este firească, pentru că acestea se bazează esențial pe autoritate și stabilitate, iar globalismul este prin esență contestatar și inversator. Pentru el, „*interdicția de a interzice nu mai e un slogan ci o interdicție în sensul biblic, un tabu*”[18], prin care „*periferia a devorat centrul; marginea a devenit normă*”[19].

Relativismul e promovat și de unii creștini, care cred că „*Un-ul filosofilor greci... poate întâlni Dumnezeul unic, revelat, al Bibliei și al Coranului*”[20]. Cu totul exemplare, ca relativizante, ni se par gândirea teologului creștin André Scrima[21] precum și operele artiștilor post-moderniști, în general[22]. Însă în felul acesta ei nu fac decât să justifice argumentarea ateistă: „*Mai mulți dumnezei adevărați, nici un Dumnezeu adevărat!*”

Credința globalizată sau relativizată vrea să fie una supra-religioasă și supra-confesională. Dar experiența ne arată că nu poți fi om credincios

---

[15] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*, București, Edit. Nemira, 2012, p. 33.
[16] *Ibidem*, p. 45.
[17] Gerhard WIMBERGER, *Glauben ohne Christentum*, Marburg, Tectum Verlag, 2013, p. 110.
[18] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*, ed.cit., p. 30.
[19] *Ibidem*, p. 31.
[20] Frédéric LENOIR, *Comment Jésus este devenu Dieu*, ed. cit., p. 337.
[21] Vezi G. REMETE, *Ființa și Credința*, vol. 3, București, Edit. Paideia, 2016, p. 437-441.
[22] Vezi, de ex., José SARAMAGO, *Evanghelia după Isus Christos*, Iași, Edit. Polirom, 2012 și poezia postmodernă română.

dacă ești desprins de credința concretizată istoric, tradițional și confesional. Cum arată Noul Testament, „*Dumnezeu nu este al neorânduielii, ci al rânduielii*”, adică al unei ordini și confesiuni. Credința supra-confesională și supra-religioasă nu este de fapt religioasă sau teologică, ci filosofică, socială și culturală. Cea mai relevantă și cutremurătoare dovadă a pervertirii credinței de către globaliști este imagine monstruoasă a celor care, pe de o parte, sunt creștini (chiar practicanți), iar pe de altă parte, ca membri ai unor organizații New-Age-iste și ONG-uri globaliste, amestecă „propria” credință creștină cu cele mai ciudate și mai monstruoase idei și practici, străine sau opuse credinței creștine. Aceștia nu mai știu nici ei în ce cred, pentru că nici nu-i mai interesează, de fapt, credința sau identitatea.

Am văzut că globalismul începe prin relativizare și contestare, prin „*respingerea sistemului*”. Însă acest refuz trebuie înlocuit cu ceva, și anume cu **consumismul**, prin principiul „*trebuie să cheltuiți, să consumați, să vă identificați cu mărcile «rebele», care devin foarte repede norme culturale*”[23], sub sloganul „*Nu gândiți, cheltuiți!*”[24]. Consumismul dă simțul opulenței (deja profețită în 1958 de John Kenneth Galbraith) și apoi, desigur, simțul voluptății de tot felul: „*plăcerea maximă! Plăcerea corpului. Plăcerea dezordinii. Plăcerea contestării. Plăcerea păcii. Plăcerea inocenței. Plăcerea provocată de LSD. Plăcerea iubirii*”[25].

Dar dacă plăcerea devine principiu suprem, țintă și valoare în sine, desigur că devin acceptabile și justificabile toate opțiunile, dincolo de bine și de rău, ca **laxism** avortul, eutanasia, homosexualitatea etc. Globalismul se arată ca o „*«filosofie» arbitrară, ce oscilează între Particulele elementare, chirurgia estetică și călătoria în scop de eutanasiere din Elveția*” [26], în care se afirmă „*o răsturnare completă a valorilor exprimate prin Declarația universală a Drepturilor Omului … în articolul 3, textul ONU garantează nu moartea, ci viața: «Orice individ are dreptul la viață, la libertate și la siguranța propriei persoane»*” [27].

[23] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creştinismul*, ed.cit., p. 58.

[24] Dany-Robert DUFOUR, *Le Divin Marché*, Paris, Edit. Denoël, 2007, *apud* Jean-Pierre Denis, *op.cit*., p. 196.

[25] Jean-Pierre DENIS, *op. cit*., p. 38.

[26] *Ibidem*, p. 194.

[27] *Ibidem*, p. 192-193.

Promovarea homosexualității dovedește și ea duplicitatea și aberația globalismului, căci „*constă în a-i cere statului regularizator să binecuvinteze dizidența, să garanteze diferența, pe scurt, să oficializeze formele de transgresiune*”[28]. Libertatea globală se dovedește însă sclavia lui „trebuie”, căci „*trebuie să iei «pilula de a doua zi» de când ești în liceu. Trebuie să faci avort, dacă micuțul nu a fost planificat. În sfârșit, trebuie să divorțezi dacă nu există o împlinire în plan sexual ...*”[29]. În societatea globalizată, fiecare este îndemnat să se considere stăpân al propriilor reguli și alegeri, încât s-ar putea spune că fiecare individ este împotriva comunității iar principiul esențial este de fapt a-normalizarea și atomizarea. Dacă unii au numit-o „*era normalității paradoxale, a-normale*”, noi am numi-o era „normalilor” anormali, era anormalilor „normali” sau era sinucigașilor.

Fiind esențialmente relativizant, **globalismul înseamnă** dez-divinizarea lui Dumnezeu, dezumanizarea omului și de-ființarea lumii. El este **dez-divininarea lui Dumnezeu**, pentru că denaturează orice idee de Dumnezeu. În globalism sunt acceptați toți dumnezeii, tocmai pentru că niciunul nu e Dumnezeu, pentru că „*Dumnezeu a plecat în călătorie la granițele galaxiilor*” [30], iar credincioșii, adică „*oamenii de bunăvoință*”, trebuie „*să inaugureze era utilizării banilor pentru Ierarhia Spirituală*” [31]. Hristos nu mai e Hristos, pentru că e interesat de banii Cezarului, întrucât venirea Lui „*implică problema unei adevărate tutele financiare ... de bani care vor ajuta în mod clar în munca de pregătire pentru reîntoarcerea lui Christos*”[32]. Dumnezeu sau Hristos se uită în oglindă și nu se mai recunoaşte, pentru că în globalism a devenit altceva.

Nu numai teologii ci și filosofii au observat apoi că dez-divinizarea lui Dumnezeu implică necesar, ca o consecință firească, **dezumanizarea omului**. Primul, și poate cel mai grav atentat la ființa umană este atacul asupra familiei, contestarea, falsificarea și distrugerea ei. După ce veacuri de-a rândul religiile au fost învinuite că au opresat femeile sau copiii, astăzi globalizanții distrug familia mai simplu și radical, prin schimbarea biologiei ei: „*Cadrele vechi ale familiei s-au spart, pentru a se*

[28] *Ibidem*, p. 80.
[29] *Ibidem*, p. 72.
[30] *Ibidem*, p. 209.
[31] Alice A. BAILEY, *Reapariția lui Christos*, ed.cit., p. 172-173.
[32] *Ibidem*, p. 165.

«recompune» la infinit, în funcție de rupturi și de noile «iubiri». Pentru că familia de mâine va avea mai mulți părinți decât copii, părinți de unul sau două sexe”[33]. Familia globalistă este impostoare, falsă și sinucigașă, pentru că nu împlinește nici un rost al ființei sau vieții, ci le contrazice pe toate. Or, chiar și ateii înțeleg și recunosc că există o rânduială indiscutabilă a naturii, care te pedepsește dacă o încalci. De altfel, se știe foarte bine că toate „noutățile” aduse în familie (precum cuplurile homosexuale etc.) au produs automat boli noi, ca o pedeapsă limpede și concretă pentru păcatele împotriva firii.

Globalismul a schimbat toată viziunea și tot comportamentul asupra omului, tratându-l ca simplă biologie și, astfel, falsificându-l în toate dimensiunile lui. După homosexualitate, alte degradări biologice le constituie ingineriile genetice, avortul și eutanasia: „*De la bebelușul ales după catalog, la moartea pe rețetă ... Perspectiva e trasată! ... mica afacere a morții «alese» s-ar ocupa de cel apărat mai puțin, embrionul, și de omul cel mai puțin performant ...: bătrânul, bolnavul, handicapatul*”[34]. Religiile și credințele religioase au impus totdeauna un standard, un etalon sau o măsură înaltă pentru ideea de om, descris cel mai adesea ca singura ființă rațională, păstorul ființei și destinul fericit al lumii. Renunțând la ideea religioasă a spiritului și făcând din „spirit” numai informație, cultură și comoditate, omul globalismului a renunțat de fapt la omenitate și vrea să fie numai animalul superior sau vârful trofic al lumii. Oricât ar părea de dură și vulgară, critica deplină trebuie să spună fără menajamente că oamenii n-au de ales între înger și demon, ci între om și animal, între omul marcat de chipul Creatorului său și cei care renunță la el, întrucât aceștia din urmă „*nu iau ca măsură oamenii-dumnezei ci oamenii viermi*” [35]. Concluzia aceasta este confirmată de constatarea evidentă că în globalism „*facem să dispară cultura într-un fel de postumanism sau de postcivilizație planetară, în care nu mai știm dacă totul e valabil, sau nimic nu are valoare*”[36]. Fiind căldarea care amestecă și relativizează totul, globalismul este poate cea mai degradantă și distrugătoare concepere

[33] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*, ed.cit., p. 30.
[34] *Ibidem*, p. 294.
[35] Sf. Nicolae VELIMIROVICI, *Suta de capete de la Liubostinia*, 63, București, Edit. Sophia, 2009, p. 34.
[36] Jean-Pierre DENIS, *De ce scandalizează creștinismul*, ed. cit., p. 212.

și tratare a omului, ca o voluptate a sinuciderii și un marş triumfător spre neființă. „Umanismul” globalist este iluzoriu și mincinos, adică anti-uman, pentru că în el avem omenirea, dar nu mai avem omul. Globaliştii (în general) și New-Age-iștii (în special) sunt cetățeni ai universului, iubesc egal toate patriile pentru că nu iubesc niciuna, iubesc egal pe toți pentru că nu iubesc pe niciunul anume, acceptă egal toate credințele pentru că n-au de fapt nicio credință, iubesc egal toate mamele pentru că n-au înțeles unicitatea propriei mame, sunt prieteni cu toți pentru că n-au niciun prieten adevărat, sunt împătimiți de animale pentru că au ratat prietenia cu omul, cultivă toate bolile și nebuniile pentru că n-au înțeles niciodată ce este sănătatea și normalitatea.

Nimic nu se referă la Iisus Hristos fără să-l privească pe om, și orice idee și tratament față de om îl afectează pe Iisus Hristos Însuși. Necredincioșii prezentați în acest capitol sunt trădători și înstrăinați nu numai pentru că blasfemiază, permițându-și să-l construiască pe Dumnezeu după bunul lor plac – după chipul și asemănarea lor – ci și pentru că neagă evidența istorică a Persoanei absolute, Iisus Hristos, ca model absolut, șansă și destin fericit al umanității, şi schimonosește omul, golindu-l de datele umane esențiale. Putem spune că ei sunt mai răi decât ateii, panteiștii și deiștii, pentru că amestecă pe Dumnezeu cu Mamona, întunericul cu lumina, boala cu sănătatea, binele cu răul, viața cu moartea și ființa cu neființa. Din toate aceste motive, toți aceștia sunt trădători, înstrăinați și vinovați, față de Dumnezeu, față de Iisus Hristos și față de oameni.

Bibliografie

1. BAILEY, Alice A., *Reapariția lui Christos*, București, Edit. Luana, 2002.
2. CHOPRA, Deepak, *Al treilea Iisus*, București, Edit. Curtea Veche, 2013.
3. DALAÏ-LAMA, *Să lărgim cercul iubirii*, Alba Iulia, Edit. Altip, 2009.
4. DENIS, Jean-Pierre, *De ce scandalizează creștinismul*, București, Edit. Nemira, 2012.
5. DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché*, Paris, Edit. Denoël, 2007.
6. HALLE, Judith von, *Și dacă n-ar fi înviat Christos*, București, Edit. Univers Enciclopedic, 2012.
7. LENOIR, Frédéric, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Librairie Fayard, 2010.

8. REMETE, George, *Ființa și Credința*, vol. 3, București, Edit. Paideia, 2016.
9. SAHAROV, Sofronie, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2008.
10. SAHAROV, Sofronie, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2004.
11. SARAMAGO, José, *Evanghelia după Isus Christos*, Iași, Edit. Polirom, 2012.
12. Sf. Nicolae VELIMIROVICI, *Suta de capete de la Liubostinia*, București, Edit. Sophia, 2009.
13. WIMBERGER Gerhard, *Glauben ohne Christentum*, Marburg, Tectum Verlag, 2013.
14. ZAHAROU Zaharia*, Lărgiți și voi inimile voastre!*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2009.

UNITATEA BISERICII
ÎN DIALOGUL ECUMENIC

Horia DUMITRESCU*

Abstract: ***The Unity of the Church in Ecumenical Dialogues*.** The unity of the Church needs to find some form of visible expression, it is not just a theological agreement, but a visible fellowship that a local church lives in communion with other local churches. Over the recent decades of the ecumenical movement, theologians have developed various concepts of unity, such as: *organic unity*, one of the earliest, and certainly the most straightforward one, a Church so united that the ultimate loyalty of every member would be given to the whole body and not to any part of it, this unity would be that of the living organism, with the charismatic diversity of the members of a healthy body. *Conciliar fellowship* points to the *form* and the final *goal* of unity as well as to the *way* towards this goal. *Koinonia*, a term that means common confession of Jesus Christ and true confession of Jesus Christ and how this term may be the last model of continuity of community in faith.

Keywords: *ecumenical movement, church unity, conciliar fellowship, koinonia.*

Prin pogorârea Duhului Sfânt peste Sfinții Apostoli în Ziua Cincizecimii se întemeiază Biserica, rin trimiterea Mângâietorului promis, Care purcede din veşnicie din Tatăl (In. 15, 26) şi se odihneşte în Fiul, Hristos Cel înviat şi înălţat, se sălăşluieşte în oameni (II Cor. 13, 13) prin iubirea lui Dumnezeu care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul cel Sfânt Care ni s-a dat” (Rom. 5, 5). Pogorârea Duhului Sfânt transcende diferențele dintre unitate şi diversitate, deoarece le poate considera elemente specifice ale comuniunii trinitare, care se regăsesc în structura

---

* Asist. univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte (Departamentul de Teologie), Universitatea din Pitești, România.

Bisericii, prin actul pogorârii Duhului Sfânt asupra Sfinților Apostoli. Biserica lui Hristos este Biserică slăvită, sfântă și fără de prihană (Efeseni 5, 27), curățită și sfințită prin jertfa unică a Mântuitorului Iisus Hristos, Capul și Mirele Bisericii. Sfințenia Lui se comunică permanent Bisericii prin har, pentru ca ea să fie permanent Trupul tainic și sfânt al lui Hristos.

După mai bine de un mileniu de la Marea Schismă, la începutul secolului XX, a apărut ceea ce este cunoscută astăzi, drept Mişcarea Ecumenică promovată în mediile protestante de teologi de marcă, care au deschis calea reconcilierii şi refacerii unităţii creştine pe calea dialogului şi cooperării dintre Biserici în cadrul Conciliului Ecumenic al Bisericilor, înfiinţat în 1948, care este o asociaţie frăţească de Biserici, care acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos drept Dumnezeu şi Mântuitor[1].

Despre ecumenism se vorbeşte în cercuri largi creştine, se discuta în întâlniri teologice și se scrie destul de mult în publicaţiile bisericeşti din vremea noastră. Faptul este explicabil, întrucât în epoca pe care o străbate astăzi creştinătatea, ecumenismul reprezintă un fenomen major si cu o semnificaţie deosebita. Vechea aspiraţie după refacerea unităţii creştine s-a intensificat în veacul nostru într-o măsură și într-o formă necunoscute înainte de acesta, cuprinzând aproape toate Bisericile, confesiunile si denominaţiunile creştine din lumea întreaga.

Biserica Ortodoxă a fost aceea care prin Enciclica Patriarhiei Ecumenice prin mitropolitul Dorotei de Brussa, locţiitor de patriarh, în anul 1920, *Către toate bisericile lui Hristos, acolo unde se află ele*, care recomanda o cooperare mai strânsă între diferitele grupări creștine separate, și care propunea formarea unei asociatii a bisericilor după modelul Ligii Natiunilor, recent fondată. Prin această enciclică se cerea Bisericilor să colaboreze între ele până ce vor fi rezolvate diferenţele dogmatice şi se va ajunge la unitatea lor deplină, păstrând nealterată credinţa apostolică.

Odată cu admiterea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor a Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol (Istanbul, august 1947), Bisericile Ortodoxe nu au devenit doar membre cu drepturi depline, ci au jucat un rol hotărâtor în cadrul relaţiilor cu celelalte culte. Biserica

[1] Willem Adolf VISSER'T HOOFT (ed.), *The First Assembly of the World Council of Churches held at Amsterdam August 22nd to September 4th*, 1948, SCM Press LTD, Londra, 1949, p. 197.

Ortodoxă Română a devenit membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în 1961, cu ocazia Adunării generale de la New-Delhi.

După Conciliul II Vatican, Biserica Romano-Catolică s-a deschis şi ea mişcării ecumenice şi are un grup de lucru în cadrul Comisiei pentru Credinţă şi Constituţie al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, unde protestanţii sunt majoritari. Din nefericire însă, ecumenismul şi-a pierdut treptat elanul iniţial şi a început să dea semne de oboseală, punând în circulaţie modele de unitate creştină de provenienţă omenească.

Astfel, angajându-se în Mişcarea Ecumenică sau și numai sprijinind-o, comunităţile creştine au conştiinţa ca nu se îndepărtează de linia creștină originară, ci că merg înainte pe aceasta și că, încercând să se regăsească împreună pe acea linie, răspund chemării evanghelice spre unitate (Ioan 17, 21).

Modele de unitate dezbătute în cadrul dialogurilor ecumenice

Mișcarea Credinţă şi Constituţie a luat ființă în 1910, iar munca și eforturile sale au fost definite prin mandatul clar de a încerca să depășească doctrina și altele diferențe care au împărțit bisericile timp de secole. În curând întrebarea privind obiectivul aceste eforturi au fost ridicate în ciuda rezistenței unor persoane care au crezut că problema, condițiile și formele de unitate creștină au fost puse prea devreme în agendă de Credinţă şi Constituţie. Ca o consecință mai multe concepte ale unității pe care le căutăm au apărut și au fost discutate și clarificate în special în cursul pregătirii pentru celei de a doua Conferință Mondială din 1937 din Edinburgh, aici termenul de *unitate organică* a fost preferat. La New Delhi în 1961 s-a vorbit despre *Unitatea Bisericii ca voia lui Dumnezeu cât și darul său pentru Biserica Sa*, această declarație despre unitate a devenit imediat unul dintre textele cele mai citate emise de WCC[2].

Declarația exprimă în mod clar conceptul de unitate organică accentuând unitatea locală (în sensurile sale diferite). Darul lui Dumnezeu, al unității pentru toți cei care sunt botezați în Isus Hristos

[2] *** „The Unity of the Church as Koinonia, Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra statement on Unity", Ed. Gunther GASSMANN and John A. RADANO, *A Study Document requested by The joint working group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, [Faith and Order paper No 163] WCC Publications, Geneva, 1992, p. 4.

și îl mărturisesc ca Domn și Mântuitorul sunt aduși de Sfântul Duh într-o singură părtășie pe deplin angajată[3], prin enumerarea diferitelor dimensiuni ale caracterului multidimensional al unității bisericii: comuniunea în taine, comuniune în misiunea de a proclama Evanghelia și comuniunea în misiunea de a sluji tuturor omenilor și creației.

Cele mai multe dintre Bisericile asociate în mişcarea Credinţă şi Constituţie susțineau la începutul secolului trecut că dețin anumite asemanări instituționale esențiale pentru unitatea Bisericii. Acestea includ pe cei care cred că unitatea în credință este singulara esențială, alții care găsesc unitatea atât în credință, cât și în tainele esențiale, și totuși alții care plasează unitatea în ordine (referindu-se la formele de conducere a bisericilor) alături de unitatea credinței și tainelor așa cum este inclusă în unitatea pe care Dumnezeu o dorește pentru Biserica Sa[4].

La începutul discuțiilor ecumenice s-a vorbit de: unitate în credință și mărturisire, unitate în rugăciune, unitatea în taine, unitatea în ceea ce privește politica și forma de conducere a Bisericii, unitatea în misiune, mărturisindu-se faptul că pentru Biserică sunt lucruri diferite, manifestarea asemănărilor instituționale și recunoașterea reciprocă pe baza acestor asemănări[5]. Mișcarea ecumenică modernă a condus creștinii din toate tradițiile să mărturisească și să pretindă un pluralism legitim care să corespundă la diferitelor harisme de la Dumnezeu sau, așa cum spune Yves Congar, la acceptând pluralismul drept „valoarea intrinsecă a unității”[6], aducând acestă diversitate într-o singură comuniune reprezintă esența sarcinii ecumenice.

Misiunea în cadrul pluralismului acordă o importanță mai mare parteneriatului între creștini, între persoane de alte credințe, astfel dialogul interconfesional deschide acele ocazii în care creștini de diferite confesiuni se întâlnesc reciproc. Un astfel de dialog presupune un respect

---

[3] *Ibidem.*

[4] *** *The meanings of Unity*, Report No. 1, Prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship Edinburgh, 1937, Published for the Continuation Committee, No. 82 April, Harper Brothers Publishers, 1937, p. 5.

[5] *Ibidem*, p. 17.

[6] Yves CONGAR, *Diversity and Communion*, Mystic, Connecticut, Twenty-Third Publications, 1985, p. 151.

real reciproc, devenind un mijloc de reînnoire spirituală și un mod de a construi viața comunității[7].

Unitatea Bisericilor trebuie să găsească o formă de expresie vizibilă, structurată, „unitatea nu trebuie confundată niciodată cu fuziunea structurală, deoarece unitatea adevărată se bazează pe credința împărtășită, unitatea trebuie să fie imediat tangibilă într-un mod care să permită creștinilor să vadă că sunt responsabili unul pentru altul în locul lor”[8], ci în dialogul ecumenic trebuie să se transceandă și să se transforme aceste structuri astfel încât biserica să poată îndeplini mai bine voința lui Dumnezeu[9]. Existența mai multor Biserici reprezintă o problemă pe care un ecumenist trebuie să îl rezolve[10], astfel în cadrul dialogului ecumenic au apărut diferite modele de unitate propuse, fiind propuși termenii de *sinodalitate, comunitate sinodală sau koinonia.*

Este important să clarificăm semnificația teologică a acestor termeni și concepte înrudite. *Sinodalitatea* derivă din *sinod*, fiind folosit frecvent în Biblie, în special în Noul Testament. Este general acceptat în istoria și teologia bisericii că un *sinodul* este adunarea de episcopi pentru a discuta și a decide asupra chestiunilor legate de credința și viața bisericii. Primul exemplu fiind Sinodul Apostolic din Ierusalim (F. Ap. 15, 6-29) care sub asistenţa Sfantului Duh (“Părutu-s-a Duhului Sfânt si nouă”, v. 28) a hotărât asupra problemelor controversate in Biserică, hotărâri care au fost acceptate si păzite de toţi membrii ei[11], sinodul fiind „expresia unităţii bisericeşti”[12].

---

[7] Paul A. CROW, Jr, „Reflections on Models of Christian Unity”, Ed. by Thomas F. BEST, in *Living today towards visible Unity*, Fifth International Consultation of United and Uniting Churches, [Faith and Order Paper No. 142], WCC Publications, Geneva, 1988, p. 23.

[8] Michael KINNAMON, *Truth and Community, Diversity and its limits in the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 1988, p. 88.

[9] Alan W. BLACK, Unity, „Renewal and Participation in United and Uniting Churches”, *Living today towards visible Unity, op. cit.*, p. 50.

[10] Michael HURLEY, S.J, „Ecumenism, Ecumenical Theology and Ecumenic”, *Irish Theological Quarterly*, vol. 45, First Published Jun 1, 1978, p. 132.

[11] Nicolae CHIFĂR, „Sinodalitatea, mijloc de combatere a fenomenului sectar”, în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii Al. I. Cuza*, Iaşi, [Teologie, tom. VI], 2001, p. 48.

[12] H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munchen, 1959, p. 39, *apud* Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 48.

Este dificil să se definească în termeni teologici *comunitate sinodală* deoarece există o diferențe considerabile de înțelegere între diferitele confesiuni și chiar între diferiți teologi[13]. Demersul de a clarifica termenul a continuat cu ocazia întâlnirii comisiei Credinţă şi Constituţie de la Bristol (1967), aici punându-se întrebările: „Care este rolul Bisericii în relație cu scopul unificator al lui Dumnezeu pentru lume? Care ... este relația dintre căutările bisericilor cu privire la Unitate și speranța pentru unitate a omenirii?”[14]

În acest sens teologul ortodox John Meyendorff a pledat la Bristol pentru o întoarcere la o *Eshatologie centrată euharistic,* văzută de el ca cel mai bun punct de plecare pentru implicarea Bisericii în folosul lumii. Credinţă şi Constituţie, a argumentat el, trebuie să fie văzută ca principala *rațiune de a fi,* de a ajuta Biserica să-și regăsească Unitatea primelor veacuri. Conciliaritatea fiind văzută ca o structură constantă a bisericii, o dimensiune care aparține naturii sale.

Adunarea WCC de la Uppsala din 1968 nu a formulat o nouă declarație, dar în raportul său despre *Duhul Sfânt și catolicitatea Bisericii* a subliniat dimensiunea universală a unității creștine. Bazându-se pe lucrarea anterioară a Credinţă şi Constituţie Adunarea, Uppsala a privit spre o „formă universală, ecumenică, conciliară a vieții comune și a mărturisirii”. Bisericile fiind chemate să lucreze până la momentul în care un sinod universal va puteasă vorbească încă o dată pentru toți creștinii conducându-i spre viitor. În acest sens unitatea Bisericii și unitatea omenirii sunt strâns legate între ele[15].

La consultarea Credinţă şi Constituţie de la Louvain (1971) pentru prima dată a participat și Biserica Romano Catolică în calitate de membră, s-a analizat un document studiu publicat in 1969 cu privire la Unitatea Bisericii[16]. Această întâlnire în a doua sa sesiune a avut ca principală tema *Unitatea Bisericii – Unitatea Umanității,* fiecare dintre acestea o implică și pe cealaltă, dar ele nefiind identice. Acest lucru înseamnă în mod necesar că unitatea Bisericii nu se opune sau nu se situează în afara

---

[13] Aram KESHISHIAN, *Conciliar fellowship: A model of church unity. The emergence and development of conciliarity in the World Council of Churches*, Geneva, 1989, p. 5.

[14] S.J. Avery DULLES, „Faith and Order at Louvain”, in *Theological Studies*, March, no. 33, 1972, p. 131-132.

[15] Gunther GASSMANN and John A. RADANO (Ed.), *op. cit.*, p. 5.

[16] *** “Unity of the Church, Unity of Mankind”, in *Study Encounter*, Vol. V, No. 4, 1969.

unității lumii, deoarece între acțiunea Sfântului Duh care animă Biserica și acțiunea Sfântului Duh, care creează și ghidează lumea, există o legătură intimă, deși una dificil de definit[17].

Cu ocazia consultării de la Salamanca (1973), Credinţă şi Constituţie a continuat să exploreze implicațiile conciliarității sinodale la nivel ecumenic, descriind natura acesteia ca „frăția bisericilor care sunt cu adevărat unite"[18], care presupune o unitate organică, neînlocuind modelul propus la New Delhi (1961). Biserica cea Una trebuie văzută ca și *comunitatea sinodală* a bisericilor locale care sunt ele însele unite. În această comunitate sinodală fiecare dintre aceste biserici locale deține în comuniune cu celelalte sinodaliatatea în deplinătatea ei și mărturisind aceeași credință apostolică și ca urmare recunoscându-le pe celelalte ca aparținând aceleași Biserici a lui Hristos și conduse de același Duh Sfânt[19].

Începând cu adunarea generală de la Nairobi, care în cadrul Secțiunii a II-a *Ce presupune unitatea?*[20] termenul *comunitate sinodală* a fost termenul folosit mai frecvent[21] ca și cuvânt cheie, ca model al unității căutate „exprimând această unitate interioară a bisericilor separate prin spațiu, cultură sau timp, dar care trăiesc intens această unitate în Hristos și caută din când în când consilii ale reprezentanților tuturor bisericilor locale de la diferite niveluri geografice pentru a-și exprima vizibil vizibil unitatea o întâlnire comună[22]", astfel reafirmând ceea ce se discutase la Salamanca.

---

[17] *** *Faith and Order, Louvain, Study reports and documents*, Faith and Order Paper No. 59, World Council of Churches, Geneva, 1971, p. 171.

[18] *** „The Unity of the Church – the Next Steps", Report of the Salamanca Consultation Convened by Faith and Order Commission, WCC on Concepts of Unity and Models of Union, sept. 1973, in WCC Commission on Faith and Order, *What Kind of Unity?,* Geneva, WCC Publications, 1974, p. 54.

[19] Peter DAY, „Ecumenism rediscovers the local Churches", in *The Living Church*, no. 2, October, 1977, p. 10.

[20] Potrivit Raportului Adunării de la New Delhi, unitatea înseamnă „o comunitate (părtășie ar mai fi putut fi tradus termenul) pe deplin angajată, păstrarea unei singure credințe apostolice, propovăduirea unică a Evangheliei, ruperea unei singure pâini (comuniunea euharistică), o rugăciune comună și existența unei vieți care să mărturisească și să slujească tuturor".

[21] Aram KESHISHIAN, *op. cit.*, p. 55.

[22] David M. PATON, *Braking Barriers: Nairobi 1975*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 60.

Pentru Biserica Romano-Catolică *comunitatea sinodală* este „o comuniune deplină și substanțială a bisericilor locale între ele și cu biserica Romei” și, în al doilea rând, ca „comunitatea de biserici și alte organisme creștine care încearcă să lucreze împreună, să se angajeze în dialog și să depășească diviziunile și neînțelegerile existente între ele”[23]. Pentru teologul ortodox, John Zizioulas, *comunitatea sinodală* cuprinde „forma și structura unității bisericești și arată, în același timp, scopul final al unității, precum și calea spre acest scop”[24]

Comunitate sinodală cheamă bisericile să depună eforturi intense pentru a depăși formele existente și pentru a ajunge la un consens cu privire la conținutul și înțelegerea credinței apostolice care își păstrează autenticitatea și catolicitatea și, în același timp, o face relevantă pentru noi astăzi, propunând astfel câtiva pași:

- Consensul asupra credinței apostolice;
- Recunoașterea reciprocă a Botezului, a Euharistiei și a Hirotoniei;
- Structuri care permit o deliberare și o decizie comună.

Sinodalitatea fiind un aspect esențial al vieții bisericii și un proces de creștere spre unitate. Biserica nu devine sinodală; ea a fost mereu sinodală în însăși ființa sa. Prin urmare, sinodalitatea nu este acțiunea bisericii ad extra; în primul rând și în mod fundamental este viața bisericii ad intra[25].

Comunitatea sinodală este atât o expresie a unității, cât și o preocupare intrinsecă și o preocupare a Bisericii pentru o unitate mai puternică și mai completă. Unitatea este o realitate dată acum și nu ceva ce trebuie realizat în viitor. Dar a fost ascunsă, tăinuită și trebuie redescoperită și recuperată printr-un proces comun de creștere reciprocă în dragoste, adevăr și credință. Prin comunitate sinodală se înțelege expresia vizibilă și organică a sinodalității, cu alte cuvinte, un model de unitate[26].

Unitatea Bisericii este o realitate dată de Dumnezeu, aceasta fiind atât un dar, cât și o chemare, niciodată pierdută, doar ascunsă și sfâșiată. Trebuie să fie redescoperită și reînnoită. Prin urmare, unitatea este un

---

[23] Aram KESHISHIAN, *op. cit.*, p. 55.
[24] *Ibidem*, p. 3.
[25] *Ibidem*, p. 5.
[26] *Ibidem.*

prezent și, în același timp, o realitate eshatologică; trebuie să fie căutat constant. Unitatea nu este ceva care se realizează o dată pentru totdeauna, ci un proces viu, care se desfășoară; nu un obiectiv atins, ci mai degrabă o realitate continuă care este reînnoită continuu. Unitatea prin însăși natura sa este invizibilă deoarece se află la nivelul credinței și al misterului bisericii.

În discuțiile WCC, precum și în documentele Consiliului al II-lea al Vaticanului[27], un alt termen sau concept a devenit tot mai important: koinonia sau comunio. Până la sfârșitul anilor 1980, koinonia putea fi privită ca fiind conceptul în jurul căruia se discută cele mai multe discuții ecumenice despre centrele de unitate.

Koinonia înseamnă mărturisirea comună a lui Iisus Hristos și adevărata mărturisire a lui Iisus Hristos. De asemenea, înseamnă comunitate și comunicare cu Dumnezeu, cu alții, cu frații și surorile noastre. Koinonia (comuniune, participare) a devenit termen fundamental pentru revitalizarea unei înțelegeri comune a naturii Bisericii și a unității sale vizibile. În referatul biblic cu privire la crearea omului, bărbatul și femeia sunt create după chipul lui Dumnezeu, purtând dorința și capacitatea de comuniune cu Dumnezeu, unul cu altul și cu întraga creație a lui Dumnezeu, astfel, întreaga creație are integritatea sa în koinonia cu Dumnezeu.

Termenul Koinonia implică toți termenii utilizați până acum, are un sens mare, este unitatea organică, comunitate sinodală, unitatea euharistică etc, nu reprezintă un nou model care să urmeze celorlalte[28]. În greaca modernă koinonia sau comuniunea este sinonim pentru participarea la Euharistie[29]. Acest cuvânt din Noul Testament descrie bogăția vieții noastre împreună în Hristos: comunitate, comuniune, împărtășire, părtășie, participare, solidaritate. Comuniunea pe care o

---

[27] Peter NEUNER, *The Church as Koinonia: A central theme of Vatican II*; www.theway.org.uk/ Back/30Neuner.pdf (accessed March 21, 2018), p. 176.

[28] *Towards Koinonianin Faith, Life and Witness, a discussion paper, april 1993*, [Faith and Order Paper No. 161, Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela], WCC Publications, Geneva, 1993, p. 14.

[29] Metropolitan John of PERGAMON, „The Church as communion: A presentation of the world confference theme", Eds. by Thomas BEST and Gunther GASSMANN, in *On the way to Fuller Koinonia*, Official Report of The Fifth World Conference on Faith and Order, [Faith and Order Paper no. 166], WCC Publications, Geneva, 1994, p. 110.

căutăm și pe care am experimentat-o este mai mult decât cuvinte. Ea izvorăște din Cuvântul vieții „ceea ce am văzut cu ochii noștri, ceea ce am atins cu mâinile noastre” (1 Ioan 1,1), în special în cazul în care koinonia se realizează zilnic sub forme cum ar fi proiectele ecumenice locale și comunitățile de bază. Koinonia este înrădăcinată în relația noastră cu Hristos și ne îndreaptă spre o unitate care are loc pentru diversitate.

Din punct de vedere statistic, în scriere cuvântul koinonia apare de 19 ori în Noul Testament, în primul rând în scrierile Sf. Pavel și dacă ne referim și la termeni înrudiți, există 36 de evenimente ale Noului Testament. Dacă este ne raportăm la limitele absolute prin includerea de pasaje unde koinos, adică *în comun*, implică ideea de *profan* observăm 64 de apariții, dar chiar și așa, nu toți cei 36 apariții în textele Sfintei Scripturi care implică termeni coinonali nu sunt semnificative din punct de vedere teologic.

Conceptele grecești despre koinonia includ adesea componente etice pentru *viață împreună*, pentru a fi de acord să împărtășim ceva în comun, fiind o judecată de valoare pozitivă. Lucrurile bune pot include justiția, ordinea și calea de mijloc între extreme, mai târziu, pace, armonie, egalitate și îngrijire pentru alții ca parte a umanității[30]. Conceptul de Koinonia a devenit mai proeminent în anii 1980 și 1990, diferențele dintre părtășia conciliară și liniile de reconciliere a diversității au avut tendința de a bloca discuțiile ecumenice cu privire la Unitatea Bisericii.

La adunarea de la Canberra din 1991, care a avut loc sub numele: *Unitatea Biserici, Koinonia, Dar și Chemare* s-a vorbit despre Unitatea Bisericii la care suntem chemați, koinonia dată și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice; o viață sacramentală comună introdusă de un singur botez și sărbătorită împreună într-o singură părtășie euharistică; o viață comună în care membrii și tainele sunt recunoscute și împăcate reciproc; și o misiune comună care a mărturisit tuturor oamenilor Evanghelia harului lui Dumnezeu și slujirea întregii

[30] John REUMANN, „Koinonia in Scripture: survey of biblical texts”, Eds. By Thomas F. BEST and Gonther GASSMANN, in *On the Way of Fuller Koinonia*, [Faith and Order Paper no. 166]. WCC Publications, 1994, Geneva, p. 47.

creații[31], nespunându-se nimic despre natura unității bisericilor locale cu excepția faptului că trebuie să fie sinodală[32].

Scopul căutării unei comuniuni depline este realizat atunci când toate bisericile sunt capabile să recunoască una în alta biserica unică, sfântă, catolică și apostolică în plinătatea ei. Această comuniune deplină va fi exprimată la nivel local și universal prin forme conciliar de viață și acțiune. Într-o astfel de comuniune, bisericile sunt legate în toate aspectele vieții lor împreună la toate nivelurile, mărturisind credința și implicându-se în închinare și marturie, deliberare și acțiune.

Duhul Sfânt ca promotor al koinoniei (2 Corinteni 13:13) dă celor care sunt încă împrăștiați setea și foamea comuniune. Nu putem fi liniștiuți până când vom crește împreună în conformitate cu dorința și rugăciunea lui Hristos, că aceia care cred în El pot fi unul (Ioan 17:21). În procesul de rugăciune, de lucru și de luptă pentru unitate, Duhul Sfânt ne mângâie în durere, ne deranjează când noi sunt mulțumiți să rămânem în separare noastră, ne conduce la pocăință și ne oferă bucurie când înflorește comuniunea noastră[33].

Următoarea întâlnire ecumenică a fost la Santiago de Compostela în anul 1993 sub deviza *Către Koinonia / Comuniunea în credință, Viață și Mărturisire*, aici se vorbește de koinonia care:

> „Nu se referă în primul rând la biserică, fiind vorba de mai mult decât atât, despre modul în care Dumnezeu și-a dat viața pentru lume. Koinonia vorbește despre ceea ce Dumnezeu dorește pentru întreaga umanitate și întreaga creație, subliniază, de asemenea, calitatea comuniunii divine dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi; dăruirea și primirea dragostei, în cazul în care în viața relațională Dumnezeu este înălțat ca nedivizat și divers, totuși există comuniune completă a trei Persoane distincte care împărtășesc unul natură. Prin urmare, unitatea și diversitatea sunt dimensiuni inseparabil interdependente în viața intratrinitară. Koinonia încearcă să mențină împreună dimensiunea verticală

---

[31] Colin CRASTON, *Reflections on Canberra 1991*, Anvil Vol. 9, No. 1, 1991, p. 31.

[32] G. GASSMANN and H. MEYER, „Requirements and Structure of Church Unity”**,** in G. GASSMANN and H. MEYER (eds), *The Unity of the Church: Requirements and Structure*, [LWF Report no. 15], 1983, p. 23.

[33] *Ibidem*, p. 13.

> trinitară, baza comuniunii, cu dimensiunea orizontală a adunării vizibile și viața comună a poporului lui Dumnezeu pe pământ”[34].

Tot în timpul discuțiilor avute la Spania la Santiago de Compostela se descrie koinonia ca:

> „încercând să mențină împreună dimensiunea verticală a bazei trinitare a comuniunii cu dimensiunea orizontală a adunării vizibile și viața comună a poporului lui Dumnezeu pe pământ. Biserica nefiind pur și simplu receptorul uman al revelației, dar este în sine o dimensiune a ceea ce este dezvăluit, împărtășind în viața trinitariană”[35].

Învățînd unii despre alții despre diferitele noastre eclesiologii, putem percepe necesitatea unui studiu substanțial care trebuie întreprins de Comisia de Credință și Ordine asupra Naturii Bisericii și a Unității pe care o căutăm[36]. În anul 2004 la Kuala Lumpur tema a fost Credință și Constituție la răscruce, răscrucea fiind aceea care oferă oportunități, ceea ce înseamnă că trebuie făcute niște alegeri și niște previziuni cu privire la viitor. În cadrul Secțiunii a VI-a se reia în discuție termenul koinonia, făcându-se referire la textul biblic de la 1 Corinteni 1,1-11. Pe parcursul epistolei, Sfântul Apostol Pavel cheamă în mod repetat atenția corintenilor la caracterul eshatologic al evangheliei și evidențiază răspunderea finală a bisericii față de judecata lui Dumnezeu. Comunitatea poate aștepta cu încredere pentru că „Dumnezeu este credincios”.(v.9) Rezultatul credincioșiei lui Dumnezeu este părtășia corintenilor cu Fiului Său cărora li se adresează Pavel[37].

---

[34] Rev. Dr Hermen P. SHASTRI, „Koinonia in the Context of Sacramentality of the Church, in One, holy, Catholic and apostolic”, Ed. by Tamara Grdzelidze, in *Ecumenical Reflections on the Church*, [Faith and Order Paper no. 197], WCC Publications, 2005, Geneva, p. 79.

[35] *Ibidem.*

[36] *** *On the way to fuller koinonia*, Message of the World Conference, [Fifth world conference on Faith and Order, Santiago de Compostela, Spain 3 - 14 August 1993], WCC Publications, Geneva, 1993, p. 13

[37] Donna GEERNAERT, „Called to Koinonia Reflections on 1 Corinthians 1, 1-11”, Ed. by Thomas F Best in *Faith and Order at the crossroads, Kuala Lumpur 2004 The plenary commission meeting*, [Faith and Order Paper No. 196], WCC Publications, Geneva, 2005, p. 401.

Astfel, Pavel le amintește corintenilor că au fost chemați la koinonia în Hristos, invitându-i să realizeze părtășia la care au fost chemați[38]. Tot la Kuala Lumpur s-a vorbit despre koinonia, făcându-se un pas îndrazneț înainte, fiind prezentate referate cu privire la provocările din contextul dialogului inter-religios: *Împărtășirea diferențelor dintre noi: Koinonia și teologia pluralismului religios*, prezentat de Dr.S. Mark Heim, *Fiind vecinii creștini în contextul pluralității religioase: considerente teologice,* prezentat de Dr. Jacob Kurien. Deja ideea comuniunii se extinde vizibil la nivel teoretic și la necreștini, chiar dacă în urma atâtor ani de dialog inter-confesional, nu s-a reușit nici măcar la nivel teoretic un acord cu privire la unitatea creștinilor din întreaga lume.

În anul 2009 în insula grecească Creta s-a reunit comisia Credință și Constituție sub deviza *Chemați să fim o singură Biserică,* acest deziderat a fost subliniat și de Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic în cuvântul de deschiderea a lucrărilor comisiei, vorbind de unire ca misiune, chemare, transformare:

> „unitatea pe care o căutăm este un dar de sus, pe care trebuie să-l urmărim cu perseverență și răbdare; nu este așa ceva ce depinde numai de noi, ci mai ales de planul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, acest dar sacru al unității este ceva care ne cere și nouă o convertire radicală și reorientare, astfel încât să ne putem întoarce cu umilință spre rădăcinile noastre comune, în Biserica Apostolică și comuniunea sfinților, dar și așa ne putem încredința și ne supunem împărăției și autorității cerești a lui Dumnezeu."[39]

La această întâlnire s-a vorbit despre unitatea Bisericii ca fiind koinonia, un model nu tocmai ușor de urmat și chiar provocator, una dintre aceste provocări fiind chiar ceea ce mărturisim despre Biserică în relație cu raportarea noastră la ceilalți, nefiind suficient să vorbești despre Biserică, ci și să fim și să trăim în multitudinea de relații pe care le implică

[38] *Ibidem.*

[39] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, „Called to Be the One Church: Unity as Calling, Conversion and Mission" Ed. by John Gibaut in *Called to be The One Church Faith and Order at Crete Report of the 2009 Meeting ofthe Plenary Commission*, [Faith and Order Paper No. 212], WCC Publications, Geneva, 2012, p. 16.

Biserica.[40] Unitatea și diversitatea Bisericii nu pot fi separate de contextele concrete și de multidudinea relațiilor în care acestea există.

Biserica este koinonia eshatologică, o comuniune a persoanelor care, prin botez și credință, participă chiar și acum la Împărăția lui Dumnezeu a cărei plinătate urmează să vină.

Voia lui Dumnezeu nu este pentru mântuirea bisericii, ci pentru mântuirea lumii. Biserica există ca mărturie a voinței mântuitoare a lui Dumnezeu și ca o anticipare a vieții viitoare. O biserică divizată nu este o mărturie foarte convingătoare a voinței lui Dumnezeu de a uni toate lucrurile în Hristos.

Concluzii

După întemeierea în chip văzut al Bisericii, creștinii au mărturisit o singură Biserică creștină. Sfântul Paul a scris: „Există un singur trup și un Duh, așa cum ați fost chemați la singura nădejde a chemării voastre, un singur Domn, o singură credință, un singur Botez, un singur Dumnezeu și Tată al tuturor, care este mai presus de toate și prin toate și în toți”. (Efeseni 4, 4-6). Cu toate acestea, se poate spune că, de la întemeierii Bisericii creștine, creștinismul a fost împărțit în nenumărate comunități, separate fie din punct de vedere geografic, cultural sau doctrinar. Privim cu durere Biserica creștină divizată, pentru că ea se identifică cu trupul nedivizat al lui Hristos.

Începând cu secolul al XVI-lea, dialogurile bilaterale au fost folosite pentru a încerca să se depășească diferențele doctrinare care au dus la scindarea Bisericii. În timpul Reformei, pentru de exemplu, au avut loc conversații bilaterale între catolici și Luterani, luterani și anglicani, reformați și luterani. În Anii 1960, totuși, a existat o nouă accentuare și o creștere semnificativă a dialoguri bilaterale atât la nivel internațional, cât și la nivel național.

Biserica în perspectiva ecumenismului contemporan reprezintă comunități sacramentale ale creștinilor care se iubesc reciproc, existând simultan ca biserici locale și ca materializări ale bisericii universale. Koinonia este un aspect esențial care poate favoriza unitatea în biserica

[40] Minna HIETAMAKI, „Called to Be the One Church: How Much Diversity Is Enough? Thoughts on the Unity and Doctrinal Diversity of the Church Today” in *Called to be The One Church*, p. 62.

locală și poate creea conexiuni cu toate celelalte biserici, manifestând o comuniune reală, dar incompletă.

Mișcările care au apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, mișcările care au dat naștere mișcării ecumenice moderne, au reflectat aceste modele de unitate a Bisericii. Scopul principal al Consiliului Mondial al Bisericilor trebuie să fie restaurarea unității bisericii. Acest scop nu exclude relaționarea unității bisericești cu unitatea mai largă a omenirii și creației. Dimpotrivă, unitatea creștinilor va contribui mai eficient la unitatea umanității și a lumii.

Unitatea Bisericii la care suntem chemați este o koinonia dată și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice; o viață sacramentală comună începută printr-un singur botez și sărbătorită împreună într-o singură părtășie euharistică; o viață comună în care membrii și tainele sunt recunoscute reciproc, o misiune comună care a mărturisit tuturor oamenilor Evanghelia harului lui Dumnezeu și slujirea întregii creații.

Bibliografie:

1. *** „Unity of the Church, Unity of Mankind”, in *Study Encounter*, Vol. V, No. 4, 1969.
2. *** „The Unity of the Church as Koinonia”, in GASSMANN Gunther and RADANO John A. (Eds.) *Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra statement on Unity*, A Study Document requested by The joint working group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, [Faith and Order, paper No 163], WCC Publications, Geneva, 1992.
3. *** *Faith and Order, Louvain*, Study reports and documents, Faith and Order Paper No. 59, World Council of Churches, Geneva, 1971.
4. *** *On the way to fuller koinonia*, Message of the World Conference, [Fifth world conference on Faith and Order, Santiago de Compostela, Spain 3 - 14 August 1993], WCC Publications, Geneva, 1993.
5. *** „Towards Koinonia”, in *Faith, Life and Witness, a discussion paper*, april 1993, Faith and Order Paper No. 161, WCC Publications, Geneva, Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993.
6. His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, „Called to Be the One Church: Unity as Calling, Conversion and Mission” in John GIBAUT (ed.), *Called to be The One Church Faith and Order at Crete Report of the 2009 Meeting ofthe Plenary Commission*, [Faith and Order Paper No. 212], WCC Publications, Geneva, 2012.

7. BLACK Alan W., „Unity, Renewal and Participation in United and Uniting Churches”, in Thomas F. BEST (ed.), Living today towards visible Unity, Fifth International Consultation of United and Uniting Churches, WCC Publications, World Council of Churches, 1988, Geneva.
8. BECK H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munchen, 1959.
9. CHIFĂR Pr. Nicolae, *Sinodalitatea, mijloc de combatere a fenomenului sectar*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii Alexandru I. Cuza” Iaşi, [Teologie, tom. VI], 2001.
10. CONGAR Yves, *Diversity and Communion*, Mystic, Connecticut, Twenty-Third Publications, 1985
11. GASSMANN Gonther and MEYER, H. „Requirements and Structure of Church Unity”, in Gonther GASSMANN and H. MEYER (eds), *The Unity of the Church: Requirements and Structure*, [LWF Report no. 15], 1983.
12. VISSER’T HOOFT Willem Adolf (ed.), *The First Assembly of the World Council of Churches held at Amsterdam August 22nd to September 4th*, 1948, SCM Press LTD, Londra, 1949.

ECLESIOLOGIA EUHARISTICĂ
ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ

Roger-Cristian SAFTA [*]

Abstract: ***Euharistic eclesiology in orthodox theology***. In the first half of the twentieth century, Nicolai Afanassieff developed the thesis of Eucharistic ecclesiology to combat the universal ecclesiology of the Roman Catholic Church, that had also entered in the dogmatic theology textbooks of Russian theology, and thereby wanted to contribute to overcome the impasse in who had reached the ecumenical dialogue on the unification of the Churches. The ecclesiology of the Roman Catholic Church placed a special emphasis on the unity of the Church, its universality, this being regarded as the only and only Church. Afanassieff tries to overcome this vision by returning to the apostolic interpretation of the Church as a Eucharistic community. By this interpretation, on the one hand, Afanassieff totally rejects the universal Church, and, on the other hand, makes the Church completely dependent on the Eucharist. In his thinking, the Eucharist occupies a central and total place in ecclesiology, because it is the Church's Mystery, the central axis of the Church. Eucharistic ecclesiology promoted by Afanassieff can be summed up to the words "where the Eucharist is, is the Church of God, and where the Church of God is, is the Eucharist". His thesis will be continued, developed and reinterpreted by several theologians (Alexander Schmemann, Ioannis Zizioulas). The present study presents the representatives, evolution and theological implications of Eucharistic ecclesiology.

Keywords: *Eucharistic ecclesiology, theology, Eucharist, Nicolai Afanassieff.*

Sobornicitatea Bisericii este însuşirea Bisericii de a fi un întreg unitar şi lucrător peste tot pământul unde creştinismul s-a răspândit. Prin

---

[*] Lector univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte (Departamentul Teologie), Universitatea din Pitești, România.

aceasta se arată în mod mai clar ceea ce se exprimă prin unitatea Bisericii şi anume de ce natură este această unitate: o unitate prin comuniune şi conlucrare permanentă a membrilor Bisericii[1]. Termenul de „sobornicitate" exprimă atât modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, cât şi modul comunitar de practicare, de trăire a acesteia[2]. Sinodalitatea Bisericii exprimă faptul că adevărul nu este rodul individului singuratic, ci al comuniunii[3]. Sfinţii Părinţi au relevat faptul că nu numai Biserica în plenitudinea ei Îl are pe Hristos întreg, prezent în ea, ci şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are pe Hristos întreg, dar aceasta numai în măsura în care rămâne în întregul Bisericii, în Trupul lui Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae spune că, „dacă prin însuşirea unităţii se afirmă simplu că Biserica este una, prin însuşirea sobornicităţii se arată de ce natură este această unitate. Ea e o unitate realizată şi menţinută prin convergenţa, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Dacă sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual şi prin aceasta se apropie de înţelesul adevărat al termenului «catolică», fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul «catolică»"[4]. Părintele Stăniloae precizează că sobornicitatea exprimă „universalitatea atât ca dimensiune extensivă, cât şi intensivă"[5]. Biserica

---

[1] Lucian TURCESCU, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity" în Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Iaşi, The Center for Romanian Studies, 2002, p. 100; Dumitru STĂNILOAE, „Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul, XXII, Nr. 1-2, ianuarie-februarie 1970, p. 29.

[2] Nicolae MOŞOIU, „*Sobornicitate deschisă* ca tipologie ecumenică sau de la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva concepţiei despre *sobornicitatea deschisă*" în *Revista Teologică*, Serie nouă, Anul VII (79), Nr. 4, octombrie-decembrie 1997, p. 101.

[3] Dumitru STĂNILOAE, „Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul II, Nr. 9-10, noiembrie-decembrie 1950, p. 546-547.

[4] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ediţia a doua, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p. 186.

[5] IDEM, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox" în *Ortodoxia*, Anul XIX, Nr. 4, octombrie-decembrie 1967, p. 516.

este o plenitudine şi Hristos întreg este prezent în fiecare Biserică locală atât timp cât aceasta rămâne în întregul corpului. În acest sens „comuniunea şi plenitudinea sunt cele două sensuri ale însuşirii Bisericii exprimată prin termenul de «sobornicească» sau «catolică»”[6].

Pentru Stăniloae termenul de sobornicitate, preferat de traducătorii slavi ai Simbolului de credinţă Niceo-constantinopolitan exprimă mult mai precis sensul de catolicitate al cuvântului grecesc. Sobornicitatea Bisericii exprimă modul sau natura unităţii ei[7]. Astfel acest termen redă conţinutul relaţiei dintre unu şi multiplu într-un mod fără echivoc, fără a le pune într-o relaţie contrară. Aceasta pentru că, pentru Părintele Stăniloae, Biserica este o plenitudine[8]; astfel fiecare Biserică locală este Biserica universală, atât timp cât rămâne în comuniunea Bisericii. Această gândire corespunde viziunii Sfântului Apostol Pavel care vorbeşte despre membrii Bisericii ca de mădulare ale aceluiaşi trup al lui Hristos în Duhul Sfânt (I Corinteni XII).

1. Eclesiologia euharistică. În 1966, într-un articol despre Biserică[9], Părintele Stăniloae ia în discuţie teza eclesiologiei euharistice propusă de N. Afanassieff (şi apoi de A. Schmemann) în vederea dialogului ecumenic şi continuată apoi şi de alţi teologi, pe care o respinge categoric[10], propunând în schimb termenul de „sobornicitate deschisă”[11], ca bază a aceluiaşi dialog.

---

[6] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 188.

[7] *Ibidem*, p. 186; într-un articol din 1955, Părintele Stăniloae preferă totuşi termenul de universalitate, deşi vorbeşte şi de sobornicitate, arătând că acest termen este legat de ideea de sinodalitate („soboare ecumenice sau universale”), de comuniune, aşa cum îl interpretează teologii ruşi. Preluând ideea teologului Ţankov, Stăniloae preferă totuşi termenul de universalitate întrucât exprimă mai bine prezenţa lui Hristos întreg în fiecare Biserică locală: „Ţankov observă că termenul de καϑ' ὁλον înseamnă un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui prin împărţire, ca de exemplu focul şi scânteia, marea şi râul. E un întreg care şi în cea mai mică parte păstrează aceeaşi fiinţă” – Dumitru STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică” în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Nr. 5-6, mai-iunie, Anul VII / 1955, p. 283.

[8] *Ibidem*, p. 186.

[9] IDEM, „Biserica universală şi sobornicească” în *Ortodoxia*, Anul XVIII, Nr. 2, aprilie-iunie 1966, p. 167-198.

[10] Aristotle PAPANIKOLAOU, „Integrating the ascetical and the eucharistic: current challenges in Orthodox ecclesiology” în *International Journal for the Study of the Christian Church*, Volume 11, Issue 2-3, May-August 2011, p. 179-180.

[11] Dumitru STĂNILOAE, „Sobornicitate deschisă” în *Ortodoxia*, Anul XXIII, Nr. 2,

Afanassieff dezvoltă această teză[12] pentru a combate eclesiologia universală a Bisericii Romano-catolice, care intrase şi în manualele de teologie dogmatică ale teologiei ruse[13], iar prin aceasta a dorit să aducă o contribuţie la depăşirea impasului în care ajunsese dialogul ecumenic privind unirea Bisericilor.

Afanassieff încearcă depăşirea acestei viziuni prin reîntoarcerea la interpretarea din perioada apostolică a Bisericii ca o comunitate euharistică, întrucât mai târziu, prin Sf. Ciprian de Cartagina[14], a cărui teologie despre Biserică se regăseşte atât în învăţătura ortodoxă, cât şi în cea Romano-catolică, accentul se va deplasa de la comuniunea euharistică la universalitate[15]. Pentru Afanassieff este clar că adevărata interpretare a Bisericii este cea prin comuniunea sacramentală

aprilie-iunie 1971, p. 165-180; Ioan TULCAN, „Trăsăturile fundamentale ale Dogmaticii Ortodoxe" în *Teologia*, Anul XII, Nr. 4, 2008, Arad, p. 25.

[12] Punctul de plecare al eclesiologiei euharistice apar pentru prima dată în 1929, într-un studiu al teologului G. Florovsky „unde sunt expuse pentru prima dată ideile de bază ale eclesiologiei euharistice într-o strictă articulaţie hristocentrică" – Ioan I. ICĂ sr., „Implicaţiile eclesiologiei euharistice privind unitatea Bisericii din perspectivă ortodoxă şi interconfesională" în *Altarul Banatului*, Serie nouă, Anul XII, Nr. 2, mai-august, 2007, p. 58.

[13] Cornel TOMA, „Eclesiologia euharistică în teologia ortodoxă contemporană – un nou capitol de teologie al sintezei neopatristice şi al mişcării liturgice de reînnoire ortodoxă" în *Altarul Banatului*, Anul XII (LI), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2001, p. 38.

[14] Sfântul CIPRIAN al Cartaginei întemeiază unitatea Bisericii pe unitatea credinţei şi pe unitatea episcopatului (Ioan COMAN, *Patrologie*, vol. II, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 133-134): „Cine nu ţine această unitate a Bisericii crede că ţine credinţa? … Această unitate suntem datori s-o ţinem puternică şi s-o apărăm, mai ales cei care conducem ca episcopi Biserica, să arătăm că şi episcopatul este unul singur şi neîmpărţit. Nimeni să nu înşele frăţia prin minciună, nimeni să nu strice credinţa adevărată prin trădare perfidă. Episcopatul este unul singur din care deţine fiecare în mod solitar o parte" – Sfântul CIPRIAN, „Despre unitatea Bisericii ecumenice", *IV-V* în *Apologeţi de limbă latină*, în colecţia P.S.B. nr. 3, traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 437-438.

[15] Radu BORDEIANU, „Retrieving Eucharistic Ecclesiology" în vol. Gesa Elsbeth THIESSEN (ed.), *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*, London, Published bz T&T Clark, A Continuum Imprint, 2009, p. 128-129.

euharistică, potrivit modelului primilor creştini care se adunau în jurul episcopului pentru a săvârşi Euharistia[16]: Biserica locală este Biserica cea adevărată, ea nu are nevoie de comuniunea cu alte comunităţi pentru a fi Biserică deplină[17]. Prin această interpretare, pe de o parte Afanassieff respinge total Biserica universală[18], iar pe de altă parte, face dependentă Biserica în mod total de Euharistie. În gândirea sa, Euharistia ocupă un loc central şi total în eclesiologie, pentru că ea este Taina Bisericii, axul central al Bisericii; datorită faptului că Hristos este prezent în mod real şi obiectiv în Euharistie, adunarea euharistică locală Îl are prezent în totalitate pe Hristos, ceea ce arată că Biserica locală este Biserică deplină[19]. Potrivit acestei interpretări, diferenţele dogmatice nu ating unitatea Bisericii[20]. În acelaşi sens unitatea eclesială nu este dată de episcop sau de comuniunea acestora, pentru că episcopul este deasupra şi capul comunităţii euharistice, ci unitatea Bisericii îşi găseşte expresia sa deplină în adunarea euharistică[21]. Eclesiologia euharistică promovată de Afanassieff poate fi rezumată la cuvintele „acolo unde este Euharistia, este Biserica lui Dumnezeu şi acolo unde este Biserica lui Dumnezeu, este Euharistia”[22].

Părintele Stăniloae vede eclesiologia euharistică a lui Afanassieff pe un cal troian în teologia ortodoxă, deoarece, sub masca unei critici asupra centralităţii şi universalităţii Bisericii din teologia Romano-catolică, ea relativizează şi minimalizează învăţătura ortodoxă şi diferenţele dintre aceasta şi cea catolică: „Propriu-zis Afanassieff foloseşte teoria sa ca un drum ocolit, pe care vrea să ducă Ortodoxia la comuniunea cu Biserica centralistă a Romei… . Ea este o pledoarie «dogmatică» şi «istorică» pentru intrarea Bisericii Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, cu

---

[16] Nicholas AFANASIEV, *The Church of the Holy Spirit*, Translated by Vitaly Permiakov, Edited with an introduction by Michael Plekon, Foreword by Rowan Williams, University of Notre Dame Press, 2007, p. 153.

[17] Philip KARIATLIS, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Hindmarsh, ATF Press, 2011, p. 14-15.

[18] Dumitru STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii” în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul XVIII, Nr. 9-10, noiembrie-decembrie 1966, p. 559.

[19] Lucian TURCESCU, *art. cit.*, p. 86.

[20] Radu BORDEIANU, *art. cit.*, p. 131.

[21] *Ibidem*, p. 131.

[22] Dumitru STĂNILOAE, „Biserica universală și sobornicească”, în *Ortodoxia*, Anul XVIII, Nr. 2, aprilie-iunie 1966, p. 168.

ocolirea discuţiei punctelor dogmatice deosebitoare, cu minimalizarea acestor diferenţe, pentru ca, creând în conştiinţa ortodocşilor intraţi în comuniune cu Roma, această atitudine relativistă faţă de diferenţele dogmatice între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică, să se ajungă treptat ca ortodocşii să accepte ulterior şi învăţăturile dogmatice ale Romei, «dându-i prin iubire mai mult decât drept»”[23].

La fel vorbeşte Stăniloae şi despre continuatorul eclesiologiei euharistice, Alexander Schmemann, care continuă teza lui Afanassieff privitoare la eclesiologia euharistică. Acesta însă admite că Biserica locală este Biserică deplină numai în comuniune cu celelalte Biserici locale, după cum în Sfânta Treime fiecare Persoană este Dumnezeu adevărat în comuniune cu Celelalte persoane, fundamentând astfel eclesiologia euharistică pe triadologie[24]. La fel vede această comuniune dintre Bisericile locale în actul hirotoniei episcopului care, pentru a fi valid, trebuie săvârşit de trei episcopi. În acest fel ajunge la exprimarea sinodalităţii ca expresie a comuniunii episcopilor Bisericilor locale, şi la unitatea de credinţă şi cultică a Bisericilor locale. Contrar lui Afanassieff, care vedea în Biserica locală Biserica deplin, Schmemann consideră că Biserica locală este Biserică deplină numai în comuniune cu celelalte Biserici locale. Dar, în acest punct, el dezvoltă problema necesităţii primatului în Biserică ajungând să admită primatul episcopului Romei, care este un primat de putere, nu unul onorific[25].

La fel ca şi predecesorul său, Schmenann vorbeşte despre despre instituţionalizarea Bisericii şi împiertirea ei în norme şi reguli juridice, şi pierderea dimensiunii fundamental eshatologice a cultului şi a centralităţii Euharistiei în viaţa creştină.

Părintele Stăniloae opune expresiei lui Afanasieff că unde este Biserica acolo este Euharistia şi unde este Euharistia acolo este Biserica, cuvintele Sfântului Irineu: „Căci unde este Biserica este Duhul lui Dumnezeu şi unde este Duhul lui Dumnezeu acolo este Biserica şi tot harul. Iar Duhul este adevărul”[26]. Astfel Stăniloae arată că eclesiologiei euharistice îi lipseşte Duhul Sfânt, Duhul adevărului, care „ţine Biserica

[23] *Ibidem*, p. 173-174.
[24] Cornel TOMA, *art. cit.*, p. 41.
[25] Dumitru STĂNILOAE, *Biserica universală şi sobornicească*, p. 178-179.
[26] *Ibidem*, p. 189.

în unitatea credinţei apostolice”[27]. Universalitatea Bisericii se referă şi la mărturisirea şi păstrarea, în Duhul Sfânt, a aceleiaşi credinţe; iar între credinţă şi Taine există o legătură interioară, de complementaritate: „Tainele singure, despărţite de lumina largă a învăţăturii de credinţă, nu pot fi un criteriu suficient pentru unitatea între comunităţi, pentru integrarea lor în aceeaşi Biserică, cum crede greşit Afanassieff”[28]. Euharistia adevărată nu este cea a comunităţii izolate, ci cea a comunităţii care mărturiseşte credinţa cea adevărată: „Constatăm şi în noua formulă a teoriei lui Afanassieff aceeaşi nesocotire a învăţăturii de credinţă. Euharistia e ruptă de contextul credinţei. E ca şi când prezenţa lui Hristos în Euharistie s-ar realiza indiferent de credinţa comunităţii, ca un fapt pur obiectiv, care ne transformă cu sila în Trupul Lui”[29]. Unitatea Bisericii nu este dată numai de o singură Taină, a Euharistiei, ci de toate Tainele Bisericii, mai ales că membrii Bisericii nu se pot apropia de Euharistie decât după ce primesc Botezul, Mirungerea şi, eventual, Pocăinţa[30]. Euharistia este şi actul de realizare şi sporire continuă a unităţii Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, spune Părintele Stăniloae[31]. Astfel nu se poate vorbi despre o unitate a Bisericii fără o credinţă comună, sau fără unitatea în adevăr[32].

În Biserica Ortodoxă Iisus Hristos Însuşi, Cel jertfit şi înviat din morţi, este prezent în adâncurile fiinţei ei şi nu doar subzistă în ea ca în catolicism. Biserica Ortodoxă, în care este prezent Hristos prin Duhul Sfânt energetic (prin har) şi ipostatic, este Biserica lui Hristos: de aceea unitatea Bisericii Ortodoxe este ontologică sau, mai bine zis, supra-ontologică pentru că Hristos Cel prezent în adâncurile fiinţei ei o transcede la modul absolut şi nu doar în calitate de Cap al ei, ci şi de Persoană divino-umană aşezată de-a dreapta Tatălui.

Apoi, unitatea Bisericii este o unitate dogmatică care implică

---

[27] *Ibidem*, p. 193.
[28] *Ibidem*, p. 192.
[29] *Ibidem*, p. 195.
[30] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 171.
[31] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ediţia a doua, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 62.
[32] IDEM, „Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan. Pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé” în *Ortodoxia*, Anul XIX, Nr. 2, aprilie-iunie 1967, p. 287.

păstrarea aceleiaşi credinţe ca expresie a experienţei lui Hristos prin Duhul Sfânt. Unitatea Bisericii în Ortodoxie nu este o unitate realizată „de jos”, prin acordul credincioşilor organizaţi într-o societate sau în diferite comunităţi. Dar, în aceeaşi măsură, unitatea Bisericii nu este una care nu vrea să „ştie” de diversitate, sau, mai bine zis, care nu ia în serios raportul dintre Unu şi Trei în Sfânta Treime, adică între fiinţă şi Persoane, şi care dă o prioritate logică fiinţei în detrimentul Persoanelor.

Unitatea Bisericii nu este dată numai de o unitate de ordin instituţional sau de afirmarea credinţei comune, deoarece unitatea ei este o unitate ontologică dată în Hristos şi în Duhul Sfânt. Dar unitatea este dată şi de unitatea dogmatică, de unitatea de credinţă a membrilor Bisericii, fundamentată pe unitatea experienţei lui Hristos în permanenta Sa prezenţă şi lucrare în Biserică; aceasta pentru că unitatea dogmatică exprimă identificarea credinţei cu experienţa lui Hristos, ceea ce asigură deplina eficienţă a lucrării lui în Biserică, în fiecare membru al Bisericii. Aşadar, Biserica este una şi este unitară, acest aspect fiind reliefat în aspectele Bisericii: dogme, cult şi ierarhie. Dacă trebuie să ne raportăm la unitatea Bisericii sub aspectul originii şi fiinţei ei, nu trebuie să considerăm că o Biserică poate să aibă acea unitate deplină dacă unirea dintre Hristos Capul ei şi mădularele ei nu este deplină.

Coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime şi întemeierea Bisericii nu înseamnă că Duhul Îl înlocuieşte pe Hristos în lume, căci lucrarea Sa nu este o lucrare nouă, detaşată de lucrarea lui Hristos; dimpotrivă, Duhul Îl aduce şi sălăşluieşte pe Hristos în noi, ca prin aceasta să ne unească pe noi cu Tatăl. Duhul Sfânt continuă lucrarea lui Hristos, dar prin aceasta lucrarea Sa nu îşi pierde din valoare; căci, aşa cum a trimis pe Fiul în lume, Tatăl Îl trimite acum pe Duhul în Persoană. „Biserica ia fiinţă astfel şi se menţine în Hristos prin Duhul Sfânt, Care Se pogoară la Rusalii şi rămâne în ea, dar şi vine continuu în ea, cerut prin rugăciune şi prin ferire de păcate, aşa cum şi Hristos care e în ea rămâne şi sporeşte în ea, sau ea sporeşte în El, tot prin rugăciune şi prin ferirea de păcate”[33]. Nu se poate deci despărţi lucrarea iconomică a Fiului de lucrarea iconomică a Duhului, pentru că în Dumnezeu este o singură lucrare, la care participă toate Persoanele Sfintei Treimi. Datorită perihorezei,

[33] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 134.

fiecare Persoană este prezentă şi lucrează în lucrarea Celorlalte, dar într-un mod propriu.

Prin Duhul Sfânt şi lucrarea Sa, noi creştem în Hristos, spre Tatăl. Dar lucrarea Duhului, fiind continuarea şi actualizarea lucrării lui Hristos sau extinderea trupului îndumnezeit al lui Hristos în noi, se face prin excelenţă în Biserică. Prin Duhul s-a întemeiat Biserica şi prin permanenţa prezenţei Duhului în Biserică, creşte şi se înnoieşte Biserica. „Unitatea Bisericii are ca izvor pe de o parte trupul lui Hristos în care membrii ei sunt recapitulaţi, având relaţie nemijlocită pe Hristos, iar pe de altă parte, pe Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, Care îi zideşte *pietre vii* într-o casă comună a lui Dumnezeu cu oamenii, sub piatra unghiulară care este Hristos. În acelaşi timp însă, Hristos şi Duhul Sfânt, uniţi perihoretic între Ei şi cu Tatăl, împărtăşesc continuu Bisericii viaţă din viaţa unitară şi comunitară a Sfintei Treimi, sursa şi modelul suprem al comuniunii”[34]. Lucrarea mântuitoare a Duhului Sfânt în Biserică se realizează prin harul divin. De aceea harul divin, ca energie divină necreată ce izvorăşte din fiinţa comună celor trei Ipostasuri şi se împărtăşeşte spre mântuire, prin Duhul Sfânt, este nedespărţit de Biserică. La fel cum nu putem vorbi de Biserică fără Duhul Sfânt, nu putem vorbi nici de Biserică fără har; harul este în interiorul Bisericii şi ţine de ea, fiind lucrarea Duhului Sfânt.

Lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt se revarsă asupra oamenilor în Biserică prin Sfintele Taine, împărtăşind sfinţenia şi îndumnezeind pe om: „Dar v-aţi spălat, dar v-aţi sfinţit, dar v-aţi îndreptat în numele Domnului nostru Iisus Hristos şi în Duhul Dumnezeului nostru” (I Corinteni VI, 11). Prin harul împărtăşit de Duhul, omul se poate împlini ca „chip al lui Dumnezeu”, adică prin transformarea chipului în asemănare. Lucrarea Duhului Sfânt îl uneşte pe om cu Hristos, pentru că prin har este prezent Însuşi Hristos, făcându-l astfel pe acesta să se împărtăşească de sfinţenia şi îndumnezeirea infinită care este în firea omenească a lui Hristos. Harul, precum şi toate darurile, nu sunt aşadar numai ale Duhului, ci şi ale lui Hristos, pentru că, spune Părintele Stăniloae, „harul şi toate darurile nu sunt decât aducerea bunurilor

[34] Ştefan BUCHIU, *Întrupare şi unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Prefaţa de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Bucureşti, Editura Libra, 1997, p. 155.

cuprinse în natura noastră îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuşi prin Duhul Sfânt”[35].

Prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt sunt situate în cadrul unei soteriologii trinitare. Duhul Sfânt are o mare lucrare în Biserică, dar aceasta se produce înăuntrul „iconomiei” trinitare a mântuirii. Pnevmatologia este deci inclusă deopotrivă în „teologia” şi „iconomia” generală a Sfintei Treimi. Sfântul Vasile cel Mare subliniază în mod deosebit aspectul trinitar al mântuirii, de aceea numele Duhului Sfânt trebuie rostit împreună cu Tatăl şi Fiul, în orice mărturisire de credinţă, doxologie şi invocare liturgică[36]. Originea biblică a acestei învăţături şi practici o vedem cu claritate în scrierile pauline. Apostolul Pavel, care vorbind despre diversitatea darurilor duhovniceşti şi slujirilor în Biserică, spune că la originea lor se află acelaşi Duh, acelaşi Domn şi acelaşi Dumnezeu, care lucrează toate în toţi: „Sunt felurite daruri, dar este acelaşi Duh; sunt felurite slujiri, dar este acelaşi Domn; sunt felurite lucrări, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi” (I Corinteni 12, 4-6).

În contextul acestei soteriologii trinitare, teologia Ortodoxă s-a concentrat asupra raportului dintre „iconomia” Fiului şi cea a Duhului Sfânt în viaţa Bisericii. Taina Bisericii nu se poate înţelege decât dacă cele două „iconomii” a Fiului şi a Duhului Sfânt se păstrează neamestecate şi inseparabile în interiorul aceleiaşi învăţături despre mântuire. Într-adevăr, Iisus Hristos dăruieşte şi trimite Duhul Bisericii la Cincizecime, dar Cel care face prezent pe Hristos în viaţa Bisericii este Duhul Sfânt. Faţă de „iconomia” Fiului, Duhul are o lucrare proprie, dar nu separată de a lui Hristos, cu o dublă perspectivă, istorică şi eshatologică. Iisus Hristos rămâne prezent în istorie în Duhul Sfânt, împreună cu trupul Său, Biserica, al cărei cap este, în care şi prin care actualizează actele Sale mântuitoare. Prin venirea Sa, în mod personal, asupra Apostolilor la Cincizecime, Duhul Sfânt face din instituţia apostolatului o structură eclezială şi misionară unică.

Pe această bază solidă biblică, tradiţia ortodoxă a dat o mare importanţă Tainelor şi rânduielilor care însoţesc primirea harului

[35] *Ibidem*, p. 202.

[36] Sfântul VASILE cel Mare, „Despre Sfântul Duh, IX” în Sfântul VASILE cel Mare, *Scrieri*, Partea a treia, în colecţia P.S.B. nr. 12, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. prof. dr. Constantin Corniţescu şi Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 325.

Duhului Sfânt. Ea a făcut o legătură directă între credinţa personală, energiile Duhului Sfânt şi Tainele Bisericii. Se poate spune deci că Duhul Sfânt stă la originea vieţii creştine, la nivel personal şi eclezial, dar lucrarea Duhului se manifestă şi se împărtăşeşte în mod sacramental prin Tainele instituite de Apostoli, potrivit Poruncii lui Iisus Hristos. De altfel, Apostolii se consideră pe ei înşişi şi pe urmaşii lor „ca nişte slujitori ai lui Hristos şi ca nişte iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (I Corinteni IV, 1). În acest sens, orice slujire bisericească şi orice harismă personală îşi are izvorul în energiile Duhului Sfânt care se împărtăşesc prin Sfintele Taine al căror întemeietor este Iisus Hristos.

Nimic nu se petrece în viata Bisericii fără Duhul Sfânt: faptele Bisericii, ca şi faptele Apostolilor, sunt faptele Duhului Sfânt. În tradiţia liturgică şi spirituală ortodoxă, orice rugăciune, taină, laudă sau slujbă, începe cu invocarea Sfântului Duh, care nu este o simplă chestiune de ritual, ci se referă la însăşi natura şi scopul cultului creştin. Pentru Părinţii Bisericii Răsăritene, vocaţia şi misiunea Bisericii se identifică cu însăşi rugăciunea ei de continuă înnoire a trimiterii Duhului Sfânt: „Doamne, Cel ce în ceasul al treilea, ai trimis pe Preasfântul Tău Duh Apostolilor Tăi, pe acela, Bunule, nu-a lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă celor ce ne rugăm Ţie". Epicleza, chemarea Duhului Sfânt este rugăciunea creştină prin excelenţă, deoarece creştinii trăiesc cu certitudinea că nu există timp şi spaţiu fără prezenţa vie şi venirea permanentă a lui Hristos cel înviat în Duhul Sfânt.

Duhul aduce în creaţie viaţa şi iubirea intertreimică, ridică creaţia în planul iubirii intertreimice şi al îndumnezeirii. Epicleza Duhului Sfânt în Euharistie nu are numai scopul să prefacă exterior pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele Domnului, ci să introducă viaţa dumnezeiască în creaţie. De aceea cheamă Biserica în toate slujbele ei de sfinţire pe Duhul Sfânt. Prin Duhul Sfânt noi suntem ridicaţi în lumea dumnezeiască sau lumea dumnezeiască pătrunde în noi. Aceasta ne preschimbă, cu aceasta începe lucrarea îndumnezeirii noastre. În aceasta constă spiritualitatea ortodoxă sau viaţa noastră duhovnicească.

2. Sobornicitate deschisă. Faţă de teza eclesiologiei euharistice, Părintele Stăniloae opune conceptul de „sobornicitate deschisă". Deşi termenul de sobornicitate este traducerea slavă a catolicităţii, în gândirea Părintelui Stăniloae acest termen „are de-a face mai degrabă cu viaţa

interioară a Bisericii decât cu extensia sa geografică”[37]. Tocmai de aceea sobornicitatea înseamnă şi deschidere, acceptarea diversităţii şi negarea unilateralităţii. Privirea unilaterală a aspectelor vieţii Bisericii, a credinţei, este străină Ortodoxiei. Aceasta o remarcă privind în istoria Bisericii, când, în cazul Ortodoxiei, chiar şi ereziile au reuşit să supravieţuiască în cadrul Imperiului bizantin, pentru că Răsăritul nu s-a plasat pe o poziţie unilaterală şi contrară acestora, ci a manifestat o deschidere spre acestea în sensul căutării modalităţilor de readucere a celor despărțiți în sânul Bisericii.

Ortodoxia a preţuit diversitatea de moduri şi de învăţături ale Revelaţiei, căutând întotdeauna să depăşească alipirea unilaterală de un aspect sau altul, găsind în toate acestea laolaltă moduri de transcedere către Dumnezeu ca izvor al tuturor. În acest sens trebuie înţeleasă şi „deschiderea” Ortodoxiei către învăţătura Romano-catolică şi Protestantă, prin prisma sobornicităţii deschise sau transparente: nu ca o acceptare, ci ca o descoperire în toate a lui Dumnezeu: „Ortodoxia recunoaşte în mod sincer această manifestare a lui Dumnezeu prin întreaga creaţie şi prin întreaga viaţă, prin toate gândurile şi simţirile credinciosului legate de lume”[38]. Această deschidere nu presupune abdicarea de la învăţătura revelată, nici o acceptare necondiţionată a lor, ci recunoaşterea prezenţei şi lucrării permanente a lui Dumnezeu în lume, pentru că „în Dumnezeu … se află rădăcinile tuturor formelor şi chipurilor. De aceea, toate formele, toate chipurile au o valoare de reprezentare şi un rost de mediu, de comunicare a lui Dumnezeu, dar niciuna nu este realitatea ultimă şi nici toate la un loc, deci nu trebuie absolutizate”[39].

Sobornicitatea presupune şi acceptă astfel şi pluralismul teologic[40] unde fiecare contribuie într-o manieră personală, într-o unitate simfonică, la înţelegerea revelaţiei dumnezeieşti şi toţi să se împărtăşească din această înţelegere personal-comunitară spre dezvoltarea reciprocă[41].

[37] Lucian TURCESCU, *art. cit.*, p. 100.
[38] *Ibidem*, p. 178.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 172.

Bibliografie:

1. *** *Apologeţi de limbă latină*, în colecţia P.S.B. nr. 3, traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
2. AFANASIEV, Nicholas, *The Church of the Holy Spirit*, Translated by Vitaly Permiakov, Edited with an introduction by Michael Plekon, Foreword by Rowan Williams, University of Notre Dame Press, 2007.
3. BORDEIANU, Radu, „Retrieving Eucharistic Ecclesiology" în vol. Gesa Elsbeth THIESSEN (ed.), *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*, London, Published bz T&T Clark, A Continuum Imprint, 2009.
4. BUCHIU, Ştefan, *Întrupare şi unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Prefaţa de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Bucureşti, Editura Libra, 1997.
5. COMAN, Ioan, *Patrologie*, vol. II, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985.
6. STĂNILOAE, Dumitru, „Biserica universală şi sobornicească" în *Ortodoxia*, Anul XVIII, Nr. 2, aprilie-iunie 1966.
7. STĂNILOAE, Dumitru, „Sinteză eclesiologică" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Nr. 5-6, mai-iunie, Anul VII / 1955.
8. ICĂ sr., Ioan I., „Implicaţiile eclesiologiei euharistice privind unitatea Bisericii din perspectivă ortodoxă şi interconfesională" în *Altarul Banatului*, Serie nouă, Anul XII, Nr. 2, mai-august, 2007.
9. KARIATLIS, Philip, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Hindmarsh, ATF Press, 2011.
10. MOȘOIU, Nicolae, „*Sobornicitate deschisă* ca tipologie ecumenică sau de la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva concepţiei despre *sobornicitatea deschisă*" în *Revista Teologică*, Serie nouă, Anul VII (79), Nr. 4, octombrie-decembrie 1997.
11. PAPANIKOLAOU, Aristotle, „Integrating the ascetical and the eucharistic: current challenges in Orthodox ecclesiology" în *International Journal for the Study of the Christian Church*, Volume 11, Issue 2-3, May-August 2011.
12. Sfântul VASILE cel Mare, *Scrieri*, Partea a treia, în colecţia P.S.B. nr. 12, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. prof. dr. Constantin Corniţescu şi Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

13. STĂNILOAE, Dumitru, „Din aspectul sacramental al Bisericii" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul XVIII, Nr. 9-10, noiembrie-decembrie 1966.
14. STĂNILOAE, Dumitru, „Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul II, Nr. 9-10, noiembrie-decembrie 1950.
15. STĂNILOAE, Dumitru, „Biserica universală şi sobornicească", în *Ortodoxia*, Anul XVIII, Nr. 2, aprilie-iunie 1966.
16. STĂNILOAE, Dumitru, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox" în *Ortodoxia*, Anul XIX, Nr. 4, octombrie-decembrie 1967.
17. STĂNILOAE, Dumitru, „Iubire şi adevăr: pentru o depăşire a dilemei ecumenismului contemporan. Pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé" în *Ortodoxia*, Anul XIX, Nr. 2, aprilie-iunie 1967.
18. STĂNILOAE, Dumitru, „Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii" în *Studii Teologice*, Seria a II-a, Anul, XXII, Nr. 1-2, ianuarie-februarie 1970.
19. STĂNILOAE, Dumitru, „Sobornicitate deschisă" în *Ortodoxia*, Anul XXIII, Nr. 2, aprilie-iunie 1971.
20. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ediţia a doua, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.
21. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ediţia a doua, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
22. TOMA, Cornel, „Eclesiologia euharistică în teologia ortodoxă contemporană – un nou capitol de teologie al sintezei neopatristice şi al mişcării liturgice de reînnoire ortodoxă" în *Altarul Banatului*, Anul XII (LI), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2001.
23. TULCAN, Ioan, „Trăsăturile fundamentale ale Dogmaticii Ortodoxe" în *Teologia*, Anul XII, Nr. 4, 2008, Arad.
24. TURCESCU, Lucian, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity" în Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Iaşi, The Center for Romanian Studies, 2002.

ASPECTE ALE UNITĂȚII ONTOLOGICE AICI ȘI ÎN ESHATON. UNITATEA PRIMORDIALĂ ŞI *FISURA* ESHATOLOGICĂ

Cosmin MAFTEI*

Abstract: ***Primordial unity and the eschatological „crack". Aspects of the onthological unity here and in eschaton***. The present study wants to approach the idea of „unity" from various perspectives: Devin, human, ecclesiological and eschatological. From a human point of view, unity becomes fragile once the sin appeared and divided both human nature and people, altering the communion between them. The redeeming work of Christ „fixes" this aspect on a general scale. From an ecclesiological point of view, unity proves to be an inner one, of depth, that goes beyond any worldly, exterior argumentation. From an eschatological point of view, the sin, regarded as a crack of creation, has certain results on human nature even in eternity, through the presence of hell. We can now ask: if Church is the image of the Kingdom and if the unity of Church is ontological, inner, of depth, then the Kingdom of God keeps its „unity" even if hell, „the crack", exists? Is the sin, the moral evil, a decisive factor of the unity of creation? How would we be „all one" accordin to the divine model? If the sinners are being part of the Church, could the devils be part of the Kingdom? The fact that God holds into existence everyone, even the devils, and the unrepentant sinners, is this the Kingdom`s unity? These are a few of the questions we seek to answer through this study.

Keywords: *unity, communion, grace, sin, freedom, hell, eternity*.

Introducere

Dumnezeu a avut în planul său divin încă din veci crearea lumii. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că:

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, România.

> „Cel ce a dat ființă întregii zidiri, văzute și nevăzute, numai cu puterea voinței Lui a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se împreuneze El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească”[1].

În această ordine de idei, teologul rus Serghei Bulgakov subliniează faptul că „viața Bisericii este anterioară creațiunii lumii și omului; ea se pierde în eternitate. Se poate spune că Biserica a fost -înaintea tuturor veacurilor- scopul și fundamentul creațiunii; în acest sens ea a fost zidită înainte de orice lucru și pentru ea a fost creată lumea[2]. Clement Romanul spune că la început Biserica era duhovnicească, ea fiind creată odată cu apariția îngerilor, totuși în Paradis putem vorbi de o Biserică primordială odată cu crearea omului.

Atât lumea ca *macrocosmos* cât și omul ca *microcosmos* reprezintă Biserica, lumea este biserică iar omul este o biserică tainică, după cum a arătat Sfântul Maxim Mărturisitorul care spune că „sfânta biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a întregului cosmos, constătător din ființe văzute și nevăzute, având aceeași unitate și distincție ca și el”[3].

Biserica este *kosmos*-ul pentru că ea este ordinea și frumusețea lumii, ori lumea, creația a fost făcută bună și frumoasă de către Dumnezeu care „S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut și le-a pus în rânduială” (Facere 2, 3). În acest sens toată creația a fost făcută ca Biserică și constituie Biserica, Hristos, Logosul fiind Biserica încă de la început dar și cap al ei (Coloseni 1, 16-18)[4], de aceea lumea trebuie

---

[1] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie (22)”, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși,* vol. III, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 2009, p. 80.

[2] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, București, Editura Paideia, 1997, p. 12.

[3] Sfântul MAXIM Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere, introducere, note și două studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 17, 18, 15.

[4] Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., prefață prof. Ioannis Karmiris, posfață Panayotis Nellas, ed. a 2-a, București, Editura Sophia, 2010, p. 245.

înțeleasă ca sacrament, ca o realitate sacră, ca o Liturghie cosmică, iar omul ca preot al creației, al lumii, ca „ființă euharistică”[5].

Dumnezeu a creat lumea din iubire, din libertate și din bunătate aducându-o din neființă în ființă, cu alte cuvinte El a creat lumea din nimic (*ex nihilo)*, și creând-o din nimic și-a asumat riscul de a crea un univers a cărui desăvârșire este mereu determinată de libertatea celor în care ea trebuie să atingă gradul cel mai înalt; acest risc divin este culmea atotputerniciei sau chiar depășirea ei într-o neputință asumată voit, neputință ca risc caracteristică unui Dumnezeu personal capabil de iubire, căci „cine nu riscă, nu iubește” [6].

Planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la lume și om este îndumnezeirea lor, o îndumnezeire a umanității unită ontologic cu natura, căci omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice, de aceea întreaga natură este destinată slavei de care se vor împărtăși oamenii în Împărăția cerurilor, ba mai mult, natura, creația se dovedește a fi un mijloc prin care omul crește spiritual[7]. Putem vorbi astfel despre o creație continuă, o creștere și o înaintare a ei spre desăvârșire, de un sens eshatologic al creației[8].

1. Unitatea divină (Sfânta Treime)

Dogma Sfintei Treimi este adevărul de temelie al învățăturii creștine, este caracteristica creștinismului care afirmă că Dumnezeu este unul în Ființă și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Sfântul Maxim spune în acest sens că „Unul este Dumnezeu, pentru că una este dumnezeirea: Unitate fără de început, simplă, mai presus de ființă, fără părți și neîmpărțită. Una și aceeași este Unitate și Treime: aceeași, întreagă Unitate, și aceeași, întreagă Treime; aceeași, Întreagă Unitate după ființă, și aceeași, întreagă Treime după ipostasuri” [9].

---

[5] Jürgen MOLTMANN, *Dumnezeu în creație, o perspectivă ecologică asupra creației*, editori: Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2007, p. 92.

[6] Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere din franceză de Anca Manolache, Ed. a 2-a, București, Editura Humanitas, 2006, p. 218.

[7] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 337-339.

[8] Adrian LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, București, Editura ASAB, 2004, p. 530.

[9] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „A doua sută a capetelor gnostice (1)”, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși,* vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr.

Sfântul Dionisie Areopagitul dedică câteva pagini Unității Sfintei Treimi prin care arată *supraunitatea* Persoanelor „care sunt unite în mod unitar și sunt supraunite și în mod mai presus de ființă”[10], ceea ce îl face pe părintele Dumitru Stăniloae să vorbească despre „paradoxul *suprarațional* al unității perfecte a celor trei Persoane distincte”[11], paradox care este „stâlpul și temelia adevărului”, după cum afirmă același părinte: „eu nu pot să ies din aceste două mari adevăruri în afară de care nu există adevăr: Sfânta Treime ca model de iubire și comuniunea inter-persoane, și Fiul lui Dumnezeu care vine, se face om și merge până la jertfă. Nu pot găsi ceva mai adânc decât aceasta”[12].

Unitatea Sfintei Treimi este modelul desăvârșit al unității Bisericii, este Uni-Treimea[13], comuniunea veșnică a Persoanelor dumnezeiești între Ele în taina infinită a iubirii intra-treimice, este ceea ce părintele Stăniloae numea „structura supremei iubiri”, căci „numai cel care L-a cunoscut pe Dumnezeul Unității Trinitare poate iubi cu iubire adevărată”[14]. Fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se poate vedea nici scopul lumii care este veșnicia, o desăvârșire în iubire, iubire care reprezintă viața deplină care izvorăște din Dumnezeu, Dumnezeu care „este izvorul vieții pentru că în calitatea de Treime este izvorul iubirii”[15].

Serghei Bulgakov urmând Sfântului Apostol Ioan care spune că „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 8), arată că Iubirea lui Dumnezeu este Duhul Sfânt care este unitatea de viață a Tatălui și a Fiului, și tot el afirmă că Biserica „este o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul

---

Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 201.

[10] Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre Numirile Dumnezeiești (XIII, 3)”, în Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, București, Editura Paideia, 1996, p. 175.

[11] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 300.

[12] Idem, *7 Dimineți cu Părintele Stăniloae,* convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, București, Editura Anastasia, 2002, p. 189.

[13] Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, p. 155.

[14] Pavel FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, în românește de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Iași, Editura Polirom, 1999, p. 59.

[15] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, p. 11.

Sfânt", fapt ce ne duce la concluzia că Biserica este o viață în Sfânta Treime sau că „prin Biserică noi participăm la viața divină a Sfintei Treimi"[16].

2. Unitatea antropologică (Omul și Dumnezeul-Om)

Dumnezeu la creat pe om din trup și suflet ca o unitate indestructibilă încât „natura umană ca unitate între suflet și trup cu scopul de a face lumea transparentă pentru Dumnezeu, are deci originea într-un act special creator al lui Dumnezeu" [17]. Acest act a constat în faptul că Adam și Eva au fost creați direct de Dumnezeu, omenirea fiind astfel unitară, iar prin această unitate originară, monogenistă, se poate înțelege atât universalitatea păcatului strămoșesc cât și universalitatea mântuirii în Hristos[18].

Eva luată din Adam avea aceeași natură căci era din același trup însă odată cu săvârșirea păcatului ei au devenit două naturi separate, doi indivizi care își sunt „străini" căci după „căderea" primilor oameni natura umană s-a divizat[19]. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „noi am fost creați la început într-o unitate a firii, dar diavolul ne-a despărțit între noi și de Dumnezeu și a împărțit firea în multe opinii și închipuiri, folosindu-se de alegerea voinței noastre"[20], iar în altă parte afirmă: „așa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părticele, și noi, cei ce suntem de aceeași fire, ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele"[21].

Păcatul strămoșesc a produs o fisură în relația de participare a omului la desăvârșirea în Dumnezeu, desăvârșire care are ca țel unirea lui Dumnezeu cu omul într-o maximă apropiere, de aceea „Întruparea este lucrarea lui Dumnezeu independentă de păcatul strămoșesc"[22]. Vorbind

---

[16] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, pp. 7, 9.

[17] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 403.

[18] George REMETE, *Dogmatica Ortodoxă*, ediția a patra, revăzută și adăugită, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2007, p. 186.

[19] Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, București, Editura Sophia, 2006, pp. 173-174.

[20] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL*, Ep. II către Ioan Cubicularul, apud* Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 304.

[21] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie"*,* în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși,* vol. III, p. 30.

[22] Nikolaos A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, *volumul II*, *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere de Nicușor Deciu, București, Editura Bizantină, 2006, p. 153.

despre păcatul strămoșesc Zizioulas afirmă că el „a adus moartea nu ca pe un fapt nou în creație, ci ca incapacitatea de a-și depăși mortalitatea înnăscută”[23], cu alte cuvinte omul e neputincios să învingă răul, drept pentru care „numai Dumnezeul jertfei și al iubirii, Dumnezeu care s-a încărcat de păcatele lumii, Dumnezeu-Fiul devenit om, poate reuși”[24].

Domnul Hristos, Dumnezeul-om, prin desființarea păcatului și a morții „a restabilit în conștiința și simțirea omului unitatea între om și Dumnezeu, între timp și veșnicie, între lumea aceasta și cealaltă”[25]. El a realizat acest lucru prin Învierea Sa din morți când „cu moartea pe moarte călcând” a restaurant firea umană, lucru posibil prin faptul că „sufletul și trupul, deși despărțite unul de altul, au rămas încă unite prin Dumnezeirea Cuvântului, de care niciunul dintre ele nu a fost vreodată înstrăinat”[26].

În această ordine de idei putem spune că Hristos, Dumnezeul-Om, Logosul întrupat, înomenit, este singurul Unificator al întregii existențe, căci după cum spune Sfântul Apostol Pavel „în El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (Coloseni 2, 9). Înțelegem de aici că unitatea existenței nu este una ființială sau ontologică ci una personală. „Unitatea adevărată a existenței nu o dă ființa, firea sau natura ci persoana, adică nu poate fi o unitate mecanică ci una organică, vie și liberă…Numai Hristos poate unifica existența, pentru că El este singura persoană din univers care cuprinde toate dimensiunile existenței și, în felul acesta, asigură nu numai legătura lor indestructibilă ci și întrepătrunderea și colaborarea lor, într-o sinteză mai presus de fire și de înțelegere” [27].

3. Unitatea eclesiologică (Biserica: Trupul lui Hristos)

Încă de la început am văzut că întreaga creație ca operă a Dumnezeului întreit în Persoane formează Biserica în sens general, pentru

---

[23] Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, p. 88.

[24] Nikolai BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică -act creator și obiectivitate*, traducere de Stelian Lăcătuș, posfață de Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 1999, p. 270.

[25] Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 62.

[26] George FLOROVSKI, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. din limba engleză de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, București, Editura Platytera, 2005, p. 267.

[27] George REMETE, *Ființa și Credința. Vol. 1. Ideea de ființă*, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 627, 628.

a înțelege apoi că omul este atât *micro* cât și *macro-cosmos* ca cel care unește în sine lumea văzută și lumea nevăzută, culminând totul cu Înomenirea Fiului ca prim pas al extinderii vieții treimice în umanitate.

Nașterea Bisericii ca participare la viața treimică începe în chip virtual prin Întrupare, se continuă în chip nevăzut pe Cruce, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, și se împlinește în chip văzut la Cincizecime. În această ordine de idei teologul Paul Evdokimov afirmă că: „Semnificația Cincizecimii și a darurilor Duhului Sfânt, sensul universal, eshatologic și parusial al epiclezei precizează- după formula Sfântului Maxim- vocația fundamentală a creștinilor în această lume: a uni natura creată (lumea) cu energia necreată a îndumnezeirii”[28].

Biserica este un *laborator al învierii* sau extinderea lui Hristos cel înviat în oameni, lucru realizabil doar în Duhul Sfânt și de către Duhul Sfânt care este în același timp și Duh al Fiului dar și Duh al Tatălui. Această lucrare unitară a Duhului se realizează în Biserică în mod neîntrerupt de la Cincizecime până în veșnicie, în acest sens Vladimir Lossky subliniează faptul că de la căderea în păcat și până la Cincizecime „energia divină, harul necreat și îndumnezeitor, a rămas străină naturii umane și a lucrat asupra ei numai din afară”[29].

Biserica este una și unitară în interiorul ei pentru că unul este Dumnezeu întreit în Persoane și unul este Iisus Hristos a cărui trup tainic este Biserica. De aceea „unitatea Bisericii este, înainte de toate, de natură interioară, căci Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos, deși omniprezent, este indivizibil”[30], această unitate fiind o taină, și anume Hristos unind cerul cu pământul (Efeseni 1, 10) a unit toate „într-o singură taină, într-o taină mare, suprataina Bisericii”[31]. Vorbind despre unirea dintre Hristos și Biserică care are la bază jertfa, Sfântul Apostol Pavel o numește și el o taină mare (Efeseni 5, 32), astfel încât „adâncirea Bisericii ca unitate este legată de jertfa lui Hristos, de responsabilitatea lui Hristos”[32].

---

[28] Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 2009, p. 101.

[29] Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 187.

[30] Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, p. 157.

[31] Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om,* p. 241.

[32] Dumitru STĂNILOAE/ Marc-Antoine Costa de BEAUREGARD, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, ediția a III-a, traducere Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2007, p. 100.

Unitatea Bisericii în viziunea lui A. Homiakov este unitatea Harului dumnezeiesc, încât „toți sunt uniți într-o singură Biserică, într-un Har dumnezeiesc; pentru că Dumnezeu cunoaște și făptura care încă n-a fost zidită și aude rugăciunile și știe credința aceluia pe care încă nu l-a chemat din neant la ființă"[33]. Deducem de aici că unitatea Bisericii presupune și universalitatea ei, în acest sens teologul Zankov a observat că termenul grecesc *katolos* înseamnă un întreg care nu se schimbă în ființa lui prin împărțire, ca de exemplu focul și scânteia, încât e un întreg care și în cea mai mică parte păstrează aceeași ființă[34].

Harul divin are aceeași calitate de *katolos*, unitate și universalitate, și acest lucru îl putem descoperi în limbile de foc din ziua Cincizecimii despre care părintele Stăniloae spune că „pogorârea Duhului în chip de limbi de foc arată nu numai voința lui Hristos de a cuprinde în Biserică, adică în iubirea Lui, toată lumea, unificată în această iubire, ci și voința ca în această unitate să se mențină identitatea fiecărei persoane" [35].

Unitatea Bisericii este atât interioară, ca unitate a Duhului, cât și exterioară ca unitate ce se manifestă în împărtășirea cu Sfintele Taine[36], încât „unitatea Trupului lui Hristos izvorăște din unitatea Cinei Euharistice"[37]. Unitatea euharistică ca unitate a Bisericii, ca Trup al lui Hristos, cuprinde și pe păcătoși căci și ei au harul dumnezeiesc[38] și toți sunt uniți de Duhul în iubire, în comuniune. Acest lucru nu înseamnă că cei din afara Bisericii nu au și ei harul căci Duhul Sfânt lucrează în întreaga zidire și asupra tuturor oamenilor și astfel toți oamenii „sunt părtași ai energiilor dumnezeiești în funcție de receptibilitatea fiecăruia în parte" [39]. Lucru pe care îl arată și Alexis Homiakov când spune că „harul este dat și celor nesupuși, care nu se folosesc de el (care își îngroapă talantul), dar ei sunt în afara Bisericii"[40].

---

[33] Alexis HOMIAKOV, *Biserica este una*, traducerea Elena Derevici și lucia Mureșan, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, p. 17-18.

[34] N. CHIȚESCU, Isidor TODORAN, I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, p. 158.

[35] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 212.

[36] Alexis HOMIAKOV, *Biserica este una*, p. 40.

[37] George FLOROVSKI, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, p. 242.

[38] N. CHIȚESCU, Isidor TODORAN, I. PETREUȚĂ, *op. cit.*, p. 151, 157.

[39] Hierotheos VLACHOS, *Predici la marile sărbători*, p. 301.

[40] Alexis HOMIAKOV, *Biserica este una*, p. 17.

A fi în afara Bisericii nu presupune automat o damnare căci celebra expresie „extra Ecclesiam nulla salus” este înțeleasă în sensul că Biserica singură garantează calea spre mântuire fără a exclude puterea lui Dumnezeu și „vehicolele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire”[41]. Dar care sunt granițele Bisericii ținând cont că atât unitatea, cât și universalitatea dar și sfințenia ei au garant nu pe om ci pe Dumnezeu, Iubirea supremă? Redau în acest sens un fragment din Rugăciunea a cincea din cadrul Vecerniei plecării genunchilor din Duminica Pogorârii Duhului Sfânt:

> „…Ziditorule al vieții și al morții, al trăirii celei de aici și al mutării celei de acolo; Cel ce măsori anii celor vii și rânduiești ceasul morții; Care duci și scoți din iad…Care, și la acest praznic, cu totul desăvârșit și mântuitor, ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei ținuți în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare…odihnește sufletele robilor Tăi, celor mai înainte adormiți…în locașurile drepților și fă-i vrednici de pace și de iertare”[42].

Referindu-se la această rugăciune teologul Paul Evdokimov spune că „o dată pe an, Biserica se roagă chiar și pentru sinucigași…Dragostea Bisericii nu are granițe: ea pune soarta răzvrătiților în mâinile Tatălui, iar aceste mâini sunt Fiul și Sfântul Duh”[43]. Iată dar că nimic nu poate îngrădi dragostea lui Dumnezeu sau mai bine spus pe Dumnezeu în exercitatea iubirii Sale infinite, veșnice față de om în special și față de întreaga creatură în general[44]. De aceea Sfântul Apostol Pavel scria romanilor:

> „Cine este Cel ce osândeşte? Hristos, Cel ce a murit, şi mai ales Cel ce a înviat, Care şi este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care mijloceşte pentru noi! Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea,

---

[41] N. CHIȚESCU/ Isidor TODORAN/ I. PETREUȚĂ, *op.cit.*, p. 154.

[42] ****Molitfelnic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 710-711.

[43] Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 93.

[44] Andrew LOUTH, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere din limba engleză Dragoș Mîrșanu, Iași, Editura Doxologia, 2014, p. 243.

> sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? ... Căci sunt încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălţimea, nici adâncul şi nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru." (Romani 8; 34-35, 38-39).

4. Unitatea eshatologică (Împărăția lui Dumnezeu)

Între Biserică și Împărăția lui Dumnezeu există o strânsă legătură, o identitate, o intersubiectivitate și o continuitate, încât „Biserica este „locul" în care se înaintează spre înviere, e „laboratorul" învierii. Ea are ca aspect principal pe cel esahatologic" [45]. De aceea nu întâmplător fiecare Liturghie începe cu formula: *Binecuvântată este Împărăția Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh acum și pururea și în vecii vecilor.* Este vorba de una și aceeași Împărăție a lui Dumnezeu care este și prezentă dar și viitoare în același timp.

Unitatea întregii creații este una profund eshatologică și ea își găsește sensul doar în Împărăția lui Dumnezeu, după cum afirmă Berdiaev: „armonia lumii, ordinea lumii se pot gândi numai eshatologic, ca venire a Împărăției lui Dumnezeu…monismul, unitotalitatea sunt posibile doar ca sfârșit al lumii acesteia…întregirea, unitatea nu pot fi afirmate decât după sfârșit…"[46]. Ori Învierea ca eliberare de puterea morții a neamului omenesc îl face pe acesta să apară „pentru întâia oară în întregime, formând o unitate"[47]. Și aceasta pentru că „fiecare om este inevitabil membru al trupului veșnic al lui Hristos…chiar și păcătoșii învie în baza unității de natură cu Hristos"[48].

În această ordine de idei rolul hotărâtor în unirea finală și eternă a tuturor îl are Hristos care este „toate și în toți" (Coloseni 3, 11), „căci El singur, prin trupul Lui divino-uman, Biserica, cuprinde toate, plinește toate în toate lumile"[49], ori unind pe oameni cu Sine prin umanitatea Sa, ridicată la generozitatea nemărginită, Hristos, după cum spune părintele Stăniloae, „unește cu Sine pe toți și ca Fiul Tatălui și,

[45] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 233.
[46] Nikolai BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică,* pp. 166, 269.
[47] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, p. 204
[48] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 448.
[49] Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om,* p. 256.

prin aceasta, îi face pe toți uniți și cu Tatăl în Duhul Sfânt. Astfel, Dumnezeu Cel în Treime Se face totul în toate, fără să le desfiinţeze, pentru că le iubește pe toate" [50]. În acest unic *topos* al binelui, care este Dumnezeu, Biserica se extinde până la limitele creației încât pentru Satana și diavoli nu mai rămâne loc[51], după cum afirmă teologul grec Nikolaos A. Matsoukas: „Atotprezența lui Dumnezeu înseamnă prezența în rai și în iad. Însă un loc particular drept iad nu există. Acesta este un simbol. Altfel, credința creștinilor este pur idololatră. Cei din iad, indiferent că vor sau nu, se află în brațele lui Dumnezeu"[52].

Continuând ideea de mai sus Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură, și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate"[53]. În acest sens Împărăția lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât slavă, Lumină care este necreată și pretutindeni prezentă[54] încât toate creaturile există în această atmosferă luminoasă, în acest veșmânt luminos, unele având doar capacitatea de a participa și exista iar altele având și capacitatea de a vedea această lumină[55]. Același lucru îl spune și părintele Stăniloae prin cuvintele: „fiind închiși în ei înșiși, nu se vorbește de o parte a lumii rezervată celor răi, deci neluminată de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectivă, lumea aceasta nu poate rămâne în nici o parte a ei neluminată. Dar nu pot fi luminate fără voia lor subiectele care s-au obișnuit să se închidă oricărei comuniuni"[56].

Potrivit Sfântului Maxim energia lui Dumnezeu este singura putere de legătură între făpturi[57] „căci harul viitor se dă tuturor, după măsura dreptății

---

[50] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, p. 212.

[51] Nikolaos A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, *volumul IV*, *Demonologia*, traducere de pr. Prof. Dr. Constantin Coman, pr. Drd. Cristian-Emil Chivu, București, Editura Bizantină, 2002, p. 153.

[52] IDEM, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, *volumul II*, p. 411.

[53] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie (15)", în *Filocalia,* vol. III, p. 63.

[54] Ioannis ROMANIDES, *Teologia patristică*, traducere din limba neogreacă și studiu introductiv pr. dr. Gabriel Mândrilă, București, Editura Metafraze, 2011, p. 149.

[55] Nikolaos A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, *volumul IV*, *Demonologia*, p. 58.

[56] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 413.

[57] Lars THUNBERG, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de pr. dr. Remus Rus, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 132.

lor calitative și cantitative”[58], în acest sens „harul trebuie să fie forța care rezolvă contradicția dintre libertate și necesitate; harul se găsește mai sus decât libertatea și necesitatea din lume, vine dintr-o lume superioară”[59], astfel se poate explica ținerea în existență a tuturor, chiar și a diavolilor, dovedindu-se astfel o unitate în har a întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschin spune că „diavolul, din pricina nemuririi sale, după căderea lui de bunăvoie, s-a fixat în rău în chip neschimbat și fără posibilitate de pocăință”[60], fără a se înțelege din aceasta că el este nemuritor, căci el nu există prin sine ca spirit ci rămâne în existență pentru că participă într-un fel la *dumnezeiasca luminare* asigurându-și astfel existența și mișcarea[61], ceea ce demonstrează că demnitatea îngerească nu este complet desființată în el[62]. De aceea „demonii sunt lăsați de Dumnezeu etern în existență, ca să demonstreze etern setea pozitivă de viață pusă în ei de Dumnezeu și neputința eternă de a se satisface în afară de Dumnezeu”[63], astfel încât El nu le anulează existența, căci ea e mai bună decât nimicul, însă nu le-o sporește în legătură cu El.

La fel se întâmplă și cu păcătoșii nepocăiți din iad în care există o sete de nesfârșit, însă ei continuă să existe pentru că participă la hotărârea lui Dumnezeu de a nu nimici nici o făptură conștientă pe care a creat-o cu atât mai mult omul care are chipul Său nu poate muri de tot, el rămâne un chip slăbit al Logosului și trăiește o nemurire chinuită, o existență închisă, lipsită de o reală noutate[64], o existență redusă la extrem, mai mult moartă decât vie, golită de conținut și anume de conținutul comuniunii care reprezintă chinurile veșnice produse de necomuniune. Însă, spune părintele Stăniloae, „chiar în această existență chinuită se vădește valoarea persoanelor umane, ca existențe unice, de neînlocuit”[65].

Iată dar că există o unitate a harului care ține toată creația în existență încât Dumnezeu este toate și în toți, însă adevărata unitate o dă

---

[58] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „A doua sută a capetelor gnostice (93)”, în *Filocalia,* vol. II, p. 245.
[59] Nikolai BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică,* p. 269.
[60] Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 111.
[61] Nikolaos A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, *volumul IV*, *Demonologia*, p. 57.
[62] George FLOROVSKI, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, p. 291.
[63] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 477.
[64] IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, p. 14.
[65] *Ibidem*, p. 29.

comuniunea în iubire care duce la cunoaşterea lui Dumnezeu, căci „aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3). De aceea existența iadului reprezintă fisura eshatologică după cum mărturisește Berdiaev: „pentru mine se luminează faptul că infernul, fie el numai pentru mine singur, e un eșec al întregii creații, este o fisură în Împărăția lui Dumnezeu”[66]. Același lucru îl subliniază și părintele Dumitru Stăniloae zicând: „Din marea și universala unitate și comunicare a tuturor în Hristos, Care va îmbogăți pe fiecare cu tot ce are deosebit fiecare, vor lipsi numai cei ce s-au încremenit atât de mult în mândria lor izolatoare, încât nu vor mai putea voi să se elibereze de ea”[67].

Concluzii

Creația toată a fost făcută de Dumnezeu din iubire și pentru iubire, pentru comuniunea cu El, Creatorul, Proniatorul și Sfințitorul ei, încât toate se află într-o armonie și unitate ce tind spre desăvârșire în eshaton, acesta fiind sensul eshatologic al creației. Această unitate a cosmosului este o reflexie a unității Sfintei Treimi care-și găsește corespondentul în Biserică ca participare la viața treimică.

Omul creat după chipul divin este o unitate, o persoană alcătuită din trup și suflet, încât nici sufletul singur nu e om, nici trupul singur nu e om, ci doar împreună. Prin aceste două elemente unitare, trup și suflet, omul, ca cel ce unește cele văzute cu cele nevăzute, este chemat să desăvârșească creația înălțându-o la Dumnezeu, însă el a eșuat în acest scop căzând în păcat. De aceea doar Dumnezeul- Om, Logosul cel Întrupat, poate să unifice toată creația în Sine și să dea posibilitatea tuturor de a se uni toți în Dumnezeu.

Biserica în calitatea de Trup al lui Hristos, ce are la bază Jertfa supremă, face posibilă unirea întregii creații și a tuturor oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt care îi ține pe toți în unitate prin lucrarea harului dumnezeiesc cel necreat. În acest sens atât unitatea, cât și universalitatea, dar și sfințenia Bisericii sunt garantate de Capul ei, Hristos, deci de Dumnezeu ci nu de om, drept pentru care prezența păcătoșilor în Biserică nu afectează nici unitatea dar nici sfințenia ei.

---

[66] Nikolai BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică,* p. 259.
[67] Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, p. 214.

Împărăția lui Dumnezeu ca și continuitate a Bisericii în veșnicie garantează unitatea eshatologică a creației în Dumnezeu și mai ales a oamenilor prin învierea tuturor în Hristos, atât a drepților cât și a nedrepților (Fapte 24, 15). Unitatea eshatologică, a Împărăției dumnezeiești, este actul iubirii divine prin care îi ține pe toți în existență, atât pe cei din rai dar și pe cei din iad, prin energiile dumnezeiești, harul cel necreat ce își are izvorul în Ființa divină. În acest sens chiar păcătoșii nepocăiți și chiar diavolii se fac părtași hotărârii lui Dumnezeu de a-i ține în existență, chiar dacă e o existență chinuită, o realitate golită de conținut, adică fără comuniune.

Dumnezeu îmbrățișează întreaga creație în iubirea Sa veșnică și totală față de toți și toate, însă ființele raționale, omul și diavolul, pot să nu primească, sau mai bine spus să nu răspundă pozitiv acestei iubiri și să continuie veșnic în împietrirea mândriei lor fiind astfel lipsiți de comuniunea dragostei, de Dumnezeul cel Personal, fiind totuși ținuți la marginea existenței, într-un minus de existență, într-o monotonie și într-un non-sens veșnic, căci nu au parte de Logosul divin care este Sensul tuturor. Mai mult de atât, în această ținere în existență a celor răi, a celor ce neagă Treimea, Dumnezeu își arată atotputernicia.

Iată dar că Dumnezeu va fi „toate în toți" prin ținerea în existență a tuturora și a întregii creații care trebuie să crească continuu în El, ca epectază cum spune Sf. Grigorie de Nyssa. În acest sens existența nu e totuna cu viața veșnică, căci cei din iad, cei ce-l resping pe Dumnezeu sunt ținuți veșnic în existență dar n-au viață veșnică, fiindcă refuză Izvorul vieții, Viața prin excelență, de aceea ei nu trăiesc o realitate, realitatea Logosului, ci trăiesc o amăgire, un coșmar veșnic, subiectiv, trăit de fiecare în parte, separat de celălalt, căci lipsește comuniunea de iubire care te face să trăiești bucuria celuilalt.

De aceea, într-un anume sens, și cei ce i se opun veșnic lui Dumnezeu fac parte din Împărăție ca cei ce-și iau existența din Dumnezeu, dar n-au parte de comuniunea în iubire, de cunoașterea lui Dumnezeu și a Domnului Iisus Hristos, cunoaștere care înseamnă viață veșnică (cf. Ioan 17, 3). Putem spune cel mult că ei sunt într-o „unitate spartă", fisurată. La fel cum păcătoșii fac parte din Biserică fără ca prin aceasta Biserica să-și piardă ceva din unitatea sau din sfințenia ei, la fel și „păcătoșii" din iad fac parte din Împărăție, fiind în brațele iubirii dumnezeiești, fără a afecta veșnicia, unitatea sau desăvârșirea ei care au garant pe Dumnezeul Treimic, căci una

este veșnicia lui Dumnezeu și alta este veșnicia făpturilor, căci doar El este „Cel ce Este”, Existența Absolută.

În schimb, cei capabili de iubire, care răspund Iubirii veșnice și absolute a Treimii, care se fac parteneri de dialog veșnic cu Dumnezeu, aceia cresc continuu în iubire și cunoaștere, în unitate și desăvârșire, în comuniune veșnică cu Hristos și cu toți sfinții.

Bibliografie:

1. ******* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
2. BERDIAEV, Nikolai, *Încercare de metafizică eshatologică – act creator și obiectivitate*, traducere de Stelian Lăcătuș, posfață de Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 1999.
3. EVDOKIMOV, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 2009.
4. Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., prefață prof. Ioannis Karmiris, posfață Panayotis Nellas, ed. a 2-a, București, Editura Sophia, 2010.
5. LOSSKY, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere din franceză de Anca Manolache, Ed. a 2-a, București, Editura Humanitas, 2006.
6. STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, volumul I, Ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, București, Editura Cristal, 1995.

MISIUNEA BISERICII ÎN FAŢA IDENTITĂŢII ECLESIALE ŞI NAŢIONALE. REPERE FUNDAMENTALE

Gheorghe ISTODOR[*]

Abstract: ***The mission of the Church in front of ecclesial and national identity. Reference points.*** The unity of the Church results from the everlasting unity of the Holy Trinity. The ecclesial unity is the expression of God, One in His Being, in which the Three Divine hypostases subsist eternally. The ecclesial unity is the basis of the religious identity for a nation and a person. The religious identity is not exhausted only in belonging to a space and a community, but is related to our inter-communion with God, in a time overwhelmed by His eternity. The religious identity gives birth to the national one; if the first engages the individual in his dialogue and communion with God, the latter puts us in dialogue and communion with our heirs and ancestors. The nation or ancestry represents the concrete and profound reality in which the individual becomes a person with an identity, a person acquiring a theological dimension, that is to say that the individual starts having a creed, a confession and a well articulated purpose. The religious identity is jeopardized by harmful phenomena such as degrading, desacralization or syncretism, while the national identity is affected and degenerated by globalization and the aggressive policy of promoting the legitimate rights of the nation. The mission of the Church on the religious identity must be based on the update of the catechetical dimension of the Church and, when it comes about the national identity, it must emphasize the anamnestic connection with our ancestors. The testimony and the Orthodoxy are the fundamental elements of the Orthodox mission, in front of ecclesial and national identity. The ecclesial identity is part of the individual's effort to get deified and the national identity is the expression of the individual's accomplishment within his own nation, on the iconomic plan with God.

[*] Preot prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ovidius” din Constanța, România.

Keywords: *Orthodox mission, religious identity, national identity, Orthodox catechesis, national minority.*

Introducere

Omul şi naţiunea reprezintă reperele desăvârşirii creaţiei în planul iconomiei dumnezeieşti. Omul este şi va rămâne cununa creaţiei dumnezeieşti, iar neamul reprezintă vocaţia comunitară şi identitară a omului în calitatea lui de „anthropos" în relaţia personală, liberă şi responsabilă dintre Dumnezeu şi om, acesta din urmă se reprezintă ca persoană dialogală şi mărturisitoare pe sine, dar reprezintă totodată şi neamul din care face parte. Chemarea omului nu este aceea de a fi solitară, ci una deschisă şi împlinită în comuniune; chemarea comunitară a omului face parte integrantă din fiinţa celui zidit după chipul lui Dumnezeu şi care tinde spre asemănarea cu Creatorul Său. Faptul că Dumnezeu este în acelaşi timp Persoană şi Comuniune de Persoane ca o „structură supremă a iubirii" – cum se exprima părintele profesor Dumitru Stăniloae – face ca şi omul, creat după chipul lui Dumnezeu să fie asemenea: persoană şi cu predispoziţie de a fi comunitară spre desăvârşire. Omul recapitulează în sine întreaga creaţie – după cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul – dar în acelaşi timp este expresia neamului său, este „chipul" neamului său şi prin el se păstrează nu doar identitatea neamului său, dar şi dăinuirea acestuia. Relaţia omului ca persoană liberă şi conştientă cu neamul său se realizează prin religiozitatea omului şi a neamului. Omul transferă experienţa sa religioasă, de căutare şi de găsire a unităţii participative cu Dumnezeu, la nivelul comunitar al co-existenţei sale în sânul neamului său.

Astfel, omul, fiinţă religioasă, prin religiozitatea sa, îşi clădeşte propria identitate şi contribuie la conturarea identităţii religioase a neamului său. Identitatea religioasă şi cea naţională îl circumscrie atât pe om, cât şi neamul dăruit de Dumnezeu; religiozitatea omului reprezintă fundamentul identităţii religioase şi naţionale ale acestuia. Religiozitatea unui neam este deopotrivă fundament al identităţii naţionale, catalizator al particularităţilor darurilor gratuite ale lui Dumnezeu revărsate asupra unui neam. Se naşte întrebarea firească: cum anume religiozitatea naşte atât identitatea religioasă şi pe cea

naţională a omului şi a neamului? La această întrebare răspunsul se găseşte pe două planuri distincte şi în acelaşi timp convergente: pe primul plan se află credinţa ca factor central al religiozităţii care conduce la conturarea unei identităţi religioase a omului. Credinţa este cea care ne uneşte atât cu Dumnezeu cât şi cu semenii, credinţa asumată şi împărtăşită, lucrătoare prin fapte bune, este cea care generează unitatea religioasă a Bisericii, este cea care dă consistenţă şi autenticitate identităţii religioase a omului şi a neamului.

Al doilea plan este cel istoric-comunitar; el reprezintă dimensiunea orizontală a istoriei şi se arată în dimensiunea tradiţiei religioase şi naţionale care ne uneşte şi ne pune în legătură nemijlocită cu moşii şi strămoşii noştri. Tradiţia bisericească şi naţională este cea care hrăneşte, dă sens şi semnificaţie identităţii de neam al omului credincios. Necredinţa riscă să altereze şi identitatea religioasă a omului, dar şi pe cea naţională. Necredinciosul este un individ depersonalizat, un individ care pierde dimensiunea teleologică ca dar al lui Dumnezeu, un individ autonom în relaţia cu Dumnezeu, care se poate manifesta fie într-o suficienţă păguboasă şi periculoasă, fie într-o angoasă caracteristică omului însingurat. În acelaşi timp, însă, omul se însingurează şi faţă de semenul său de acelaşi neam, faţă de fratele său de aceeaşi credinţă şi naţionalitate, devine fie un izolat apatrid, fie un „trofeu” ieftin al comercianţilor de suflete prin prozelitism.

Astfel, credinţa şi tradiţia reprezintă cele două realităţi existenţiale care dau consistenţă identităţii religioase şi naţionale ale omului şi neamului. De aceea, misiunea Bisericii trebuie să fie bine articulată şi prioritară cu privire la cele două realităţi. Aspectul intern şi extern al misiunii trebuie să fie coroborate în aşa fel încât identitatea ecclesială şi naţională a omului să rămână o prioritate, dar şi un deziderat. Studiul de faţă îşi propune să identifice câteva repere ale lucrării misionare a Bisericii cu privire la identitatea ecclesială şi naţională a omului contemporan, desacralizat, secularizat şi chiar decreştinat.

1. Raportul dintre unitatea Bisericii şi identitatea religioasă a unui neam

Biserica reprezintă comuniunea harică a Sfintei Treimi cu credincioşii botezaţi care se săvârşeşte în Trupul Tainic al Mântuitorului prin Sfânta Euharistie. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte de faptul

„Biserica este chemată să reflecte comuniunea treimică, ea fiind plină de Treime”[1]. Astfel, Biserica reprezintă Trupul Tainic al Mântuitorului, templul Duhului Sfânt, comuniunea nemijlocită cu Sfânta Treime a celor botezaţi. Devenind membru al trupului Tainic, credinciosul dobândeşte o identitate nouă hristică, care nu se suprapune pe cea personală, viaţa în Hristos înnoieşte şi desăvârşeşte identitatea personală a omului. Tot ce a făcut Mântuitorul pentru mântuirea omului, se primeşte în mod concret de omul creat şi destinat mântuirii de către Dumnezeu, mântuirea obiectivă săvârşită de Hristos se subiectivizează, prin aceasta credinciosul poate să aleagă în funcţie de liberul său arbitru şi de voinţa lui proprie dacă vrea să devină hristofor sau nu[2].

Tradiţia este fundamentală în Ortodoxie pentru că ea este deopotrivă identitate şi înnoire, din viaţa omului credincios se păstrează atât învăţătura, toate tainele şi tot darul de sus al lui Dumnezeu. Acestea nu numai se păstrează, dar se şi înnoiesc prin efortul duhovnicesc al omului, prin har, credinţă şi fapte bune care devin părţi constitutive ale comuniunii inter-personale cu Dumnezeu, dar şi cu semenii.

Comuniunea intra-treimică devine modelul suprem al comuniunii credincioşilor iar identitatea şi înnoirea devin pentru creştini şi pentru Biserică două paradigme, două principii cu valoare hristică evidentă. Ele au potenţialitatea de a fi două paradigme cu valoare absolută în viaţa treimică iar în viaţa omului, ele rămân două paradigme ca două limite deschise spre desăvârşire. Omul – chip al lui Dumnezeu – le poate activa cu finalitatea absolută a comuniunii veşnice cu Dumnezeu prin mântuire dar dezvoltarea lor ţine exclusiv de voinţa proprie a omului. Biserica rămâne autoritatea care păstrează criteriul identităţii şi înnoirii vieţii creştine autentice. Identitatea şi înnoirea reflectă viaţa treimică şi devin modele fiinţiale pentru omul hristificat în Biserică. Identitatea este chipul lui Dumnezeu fiinţial incrustat în om, prin el cunoaştem voia lui Dumnezeu prin revelaţie. În chipul lui Dumnezeu în om se reflectă şi se găseşte în mod real, chipul fiecărei Persoane din Sfânta Treime, omul primeşte atât cele ce ţin de unitatea treimică a persoanelor

[1] Vezi la Kenan OSBORNE, *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*, Leiden, Brill, 2009, p. 88.

[2] Vezi Catherine E. CLIFFORD, *For the Communion of the Churches: The Contribution of the Groupe*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 178.

divine cât şi distincţia fără separare a celor Trei Persoane dumnezeieşti[3].

Ortodoxia afirmă o identitate a fiinţei şi o identitate a persoanelor[4]. Între identitatea fiinţială şi personală este o relaţie în sânul Sfintei Treimi, iar această relaţie devine model şi prototip pentru viaţa creştinului în Biserică. Dumnezeu – Sfânta Treime – în fiinţa Sa rămâne un adânc nepătruns, necomunicabil, neschimbabil, iar din El emană puteri şi lucrări care sunt altceva decât Fiinţa Sa. Ele sunt nenumărate pentru că izvorăsc din adâncul firii Treimice cea fără de sfârşit. Aceste manifestări-lucrări sunt supuse schimbării care nu afectează Fiinţa divină. Fiind Persoană, Dumnezeu este stăpân şi pe categoria schimbării. Fiinţa divină nu se epuizează în lucrările harice ale lui Dumnezeu. Prin Taina Sfintei Treimi înţelegem câte ceva – prin revelaţie – cu privire la identitatea şi înnoirea din viaţa divină. Persoanele Sfintei Treimi posedă fiinţa identică, dar lucrează identic şi ca persoane, după cuvântul Mântuitorului: „Eu nu fac voia Mea, ci voia Tatălui care M-a trimis” (Ioan 5, 30). Este o identitate a voinţei fiecărei Persoane dumnezeieşti care se confundă cu identitatea fiinţei dumnezeieşti. Cea care lucrează comuniunea treimică este iubirea, pentru că Dumnezeu este iubire.

În planul treimic, Dumnezeu rămâne neschimbabil în voia Sa, fiecare Persoană divină are o lucrare şi manifestare identică. În plan iconomic însă fiecare Persoană dumnezeiască are un rol şi o manifestare deosebită. Naşterea veşnică a Fiului, Purcederea veşnică a Duhului Sfânt, întruparea Fiului la „plinirea vremii” (Galateni 4, 4), umbrirea Maicii Domnului de către Duhul Sfânt, Pogorârea Duhului la Cincizecime, pogorârea Sfântului Duh la Epicleză, toate acestea sunt manifestări distincte dar nu schimbări care să afecteze Fiinţa divină sau identitatea Persoanelor. Ele rămân distincte şi neconfundate, dar în comuniunea deplină a Sfintei Treimi care menţine şi este menţinută de unitatea Fiinţei divine. Înnoirea este dezvoltarea prin diferite manifestări externe a iconomiei divine conform rugăciunii epiclezei, care este împlinirea făgăduinţei făcute

[3] Daniel B. CLENDENIN, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Grand Rapids, MI, Paternoster Press, 2003, p. 160

[4] Andrew LOUTH, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London, Promoting Christian Knoledge, 2013

de Dumnezeu în Vechiul Testament, făgăduinţă cerută cu zdrobire de inimă de Psalmistul David: „Duh drept înnoieşte întru cele dinăuntru ale mele" (Psalm 50, 11).

Identitatea divină[5] este unicitatea ireductibilă a fiinţei divine posedată de cele trei persoane care au voinţe manifestări intra-treimice identice şi fac ca Dumnezeu să fie tot Binele, Iubire şi Lumină. Toate acestea rămân smerite gânduri pioase despre Sfânta Treime; Ortodoxia nu îndrăzneşte să raţionalizeze ceea ce este mai presus de raţiune.

Identitatea Dumnezeiască decurge din mărturisirea-afirmaţie a lui Dumnezeu: „Eu sunt Cel ce sunt" (Ieşire 3, 14) Altă numire omul nu poate să dea Sfintei Treimi. Identitatea dumnezeiască care se confundă cu unitatea treimică, reprezintă numele, persoana şi fiinţa divină, şi ea devine paradigmă pentru viaţa duhovnicească[6].

Schimbarea potrivit teologhisirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, se referă la distincția între raţiunea lucrului şi a fiinţelor şi modul existenţei acestora. Potrivit Sfântului Maxim schimbarea este o manifestare care nu este conformă raţiunii existente, ea este un mod de existenţă cu ceea ce se înţelege din cauza existenţei, adică raţiunea suficientă, eficientă şi finală aceasta din urmă, fiind scopul existenţei îndumnezeite. În cazul vieţii divine – Dumnezeu fiindu-Şi Lui cauză şi scop în Sine – nu poate fi vorba de schimbare sau de umbră de mutare (I Corinteni 4, 7). Scriptura vorbeşte de reînnoire ca manifestare exterioară a lui Dumnezeu faţă de credincioşi, nu faţă de El însuşi. Înnoirea omului prin lucrarea lui Dumnezeu nu afectează raţiunea existenţei. Cu privire la om identitatea şi înnoirea sunt de factură strict hristologică, pentru că dacă Dumnezeu este Duh, el este în acelaşi timp şi Cuvânt iar Cuvântul s-a făcut trup şi ne-a învățat toate cele de trebuinţă mântuirii.

În Hristos sunt unite ipostatic două firi – divină şi umană – iar Persoana Lui ne poate explica ce înseamnă identitatea şi înnoirea pentru că Hristos este Modelul şi Săvârşitorul identităţii-înnoirii în Sine. Astfel, Iisus Hristos este identitatea şi înnoirea absolută, revărsată ca dar umanităţii prin mântuirea obiectivă săvârşită de Mântuitorul prin enipostazierea naturii umane în ipostasul Logosului Dumnezeiesc. Învăţătura dionisiană despre

[5] A. KRAWCHUK, T. BREMER, *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue, Palgrave*, New York, Macmillan, 2014, p. 308

[6] Gibson WINTER, *Religious Identity: A Study of Religious Organization*, New York, MacMillan, 1968.

paradigmele divine, urmată de învăţătura maximiană, despre raţiunea şi rolul existenţei reprezintă reperele teologice ale înţelegerii şi mărturisirii realizate în Iisus Hristos. Astfel, vedem lămurit că unitatea Bisericii dată de Capul acesteia, Iisus Hristos, izvorăşte în mod firesc din unitatea Sfintei Treimi ce cuprinde atât fiinţa cât şi persoanele dumnezeieşti cu manifestările lor intra şi extra treimice. Identitatea religioasă a unui neam decurge în mod direct din unitatea Bisericii iar această identitate înnoită permanent prin harul şi lucrarea Sfintei Treimi se confundă cu unitatea religioasă care devine fundament al unităţii naţionale a neamului.

2. Identitatea națională şi rolul ei în mântuirea omului

Naţiunea are o originalitate evidentă plecând de la morfologie, până la universalizarea acesteia pentru întreaga lume. Ea a fost concepută în Europa pentru identitatea proprie a popoarelor începând cu secolele XIV şi XV iar în sec. XX a devenit modul de recunoaştere identitară a unui neam. Reflexiile postmodernismului asupra naţiunii sunt în măsură să ne arate elementele seculare pe care naţiunea le dobândeşte în sfera strict conceptuală a sa[7].Pentru Zygmund Bauman, naţiunea este ceva în dimensiunea imaginarului şi nu a realului; totuşi acesta face o conexiune între graniţele protejate ale statului – pe hartă şi pe teren – şi viaţa interioară a acesteia, în dimensiunea socială care se desfăşoară printr-un ansamblu de legi. Pentru postmodernişti, naţiunea este o „comunitate imaginară” pentru că există ca entitate în măsura în care membri săi se „autoidentifică” mintal, prin simţire unui corp colectiv. Identitatea naţională ca formă de manifestare în cadrul socialului este pusă în corelaţie cu limba, istoria[8] şi formele de manifestare religioasă ale unei naţiuni. Cu alte cuvinte, cele trei sunt borne ale identităţii naţionale, fiind într-un proces continuu de fundamentare şi reprezentare, scopul acestora fiind integrarea într-o sferă naţională.

Tot ansamblu de interpretări şi reinterpretări care provin din sfera istorică religioasă şi lingvistică a unui neam, formează identitatea naţională a acestuia. Criteriile care stau la baza legitimării identităţii naţionale sunt naturale, spirituale şi istorice. Cele naturale sunt cele care ţin de rasă şi etnie, cele spirituale sunt cele regăsite în religiile naţionale şi în limbile

---

[7] Raymond BOUDON, coord, *Tratat de sociologie*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2006, p. 105
[8] Zygmunt BAUMAN, Tim May, *Gândirea sociologică*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2008, p. 199

naţionale, iar cele istorice ţind de teritorialitatea unui neam[9]. Identitatea naţională a statelor a dominat istoria atât la nivelul analizelor cât şi la nivelul conflictelor. Definirea identităţii naţionale cuprinde elemente ce ţin de limba vorbită, de spaţiul în care locuieşte o naţiune, de port, de alimentaţie şi nu în ultimul rând de religiozitatea mărturisită şi practicată de un neam. De altfel, toată istoria omului descoperă şi analizează influenţa covârşitoare a religiei asupra tuturor celorlalte elemente amintite[10].

Prin secularizarea omului şi mai ales prin descreştinarea şi desacralizarea acesteia s-a acreditat ideea că modernizarea omului trebuie să conducă în mod obligatoriu la dispariţia spiritualităţii, a oricărui demers autentic religios. În realitate, lucrurile sunt invers proporţionale, se ştie că Biserica noastră Ortodoxă a cunoscut o perioadă de înflorire odată cu apariţia Statului naţional modern. Trebuie evitată orice încercare de diminuare a identităţii naţionale cum ar fi inter-condiţionarea dintre naţiune şi graniţe în noul context globalist european. Desfiinţarea graniţelor nu înseamnă desfiinţarea conştiinţei identitare a unui neam, dovadă fiind migraţia liberă, transfrontalieră care nu a condus la dezintegrarea conştiinţei de neam la niciunul dintre popoarele Europei. Pericolul vine din secularizarea ideologică a unei Europe unite, care poate conduce la o uniformizare a identităţilor naţionale, într-un mod globalizant care afectează particularităţile naţionale ale unui popor din UE.

Identitatea naţională presupune o identificare axiologică şi o empatie accentuată cu cel de acelaşi neam, care se vădeşte în istoria comună, în spiritualitatea comună, în unicitatea limbii vorbite. Identitatea naţională se confundă cu tot ceea ce reprezintă „acasă". „Acasă" reprezintă trăirea şi exprimarea unor sentimente alese, definirea construcţiei „acasă" este extrem de anevoioasă. Identitatea naţională presupune şi un întreg amalgam de trăiri, de reacţii, etc. Ea produce un anume tip de rezonanţă comună între cei care nu se cunosc direct. Un obstacol periculos la adresa identităţii naţionale, l-a reprezentat orice imperiu multi-naţional, care a dorit o aplatizare, o uniformizare a identităţilor, însă prin voia şi pronia dumnezeiască, acestea în loc să dispară, s-au conturat şi mai bine[11]. Creştinismul în general şi Ortodoxia

---

[9] Lazăr VLĂSCEANU, *Sociologie şi modernitate*, Iaşi, Edit. Polirom, 2007, p. 122
[10] Raymond BOUDON, *op. cit,*, p. 522
[11] *Ibidem*, p. 382

în special au jucat un rol determinant în conturarea identităţii naţionale. Dovada acestui fapt este dăinuirea identităţii naţionale a românilor în timpul stăpânirii austro-ungare, în ciuda tuturor interdicţiilor, ceea ce arată că, conştiinţa identitară a românilor transilvăneni cu fraţii lor din Ţara Românească şi Moldova, a fost mai puternică decât toate legile restrictive şi antinaţionale imperiale.

Identitatea naţională astăzi în postmodernitate este pusă în pericol de toată ideologia seculară de încurajare forţată şi ilogică a minorităţilor naţionale, într-o încercare de segregare a unităţii naţionale a popoarelor euro-atlantice. Identitatea naţională trebuie să supravieţuiască acestor tentative seculare, prin manifestări autentice, valoric-culturale şi mai ales religioase. Acestea din urmă sunt cele mai frecvente forme de manifestare a identităţii naţionale, de aceea identitatea naţională are un rol şi în mântuirea omului.

Chemarea la mântuire a omului nu este solitară, ci comunitară, mai precis ea este personală şi în acelaşi timp comunitar-naţională. Se mântuieşte omul în cadrul neamului său pentru că va fi evaluat şi judecat atât omul, cât şi popoarele. De acea, pronia lui Dumnezeu se revarsă asupra omului dar şi a neamului din care face parte acesta. De aceea, înţelegerea acestui adevăr ne ajută să valorizăm importanţa identităţii naţionale a omului în efortul de dobândire a mântuirii.

3. Soluţii misionare cu privire la provocările la adresa identităţii religioase şi naţionale

Societatea post-modernă secularizată conduce la o desacralizare totală a omului contemporan şi totodată la o relativizare a valorilor acestuia. Ne aflăm în faţa unui reducţionism ce creează confuzie. Începând încă din modernitate, Biserica a fost exclusă din spaţiul public, nu i s-a mai recunoscut competenţa unui discurs obiectiv public, iar religiozitatea a fost redusă doar la spaţiul privat, subiectiv al omului. Fenomenul desacralizării sau tendinţa omului contemporan de a elibera profanul de sub autoritatea sacrului este bine reprezentat de secularizare[12] sau altfel spus a dus la procesul de secularizare. Secularizarea a atins toate sferele vieţii contemporane astfel încât

[12] Mihai HIMCINSCHI, *„Secularizarea - o problemă contemporană”*, în *Revista Teologică*, 93 (2011), nr. 2, p. 121.

„desacralizarea structurilor sociale şi a ordinii politice, sunt realităţia căror pondere şi amploare nu pot fi ascunse”[13] realităţi ce afectează în primul rând, din perspectivă misiologică, raportul societăţii cu Biserica.

Desacralizarea este un fenomen provenit din paradigma modernismului şi post-modernismului cu un puternic impact asupra valorilor şi vieţii creştine[14], reprezentând un real pericol[15]. Ajungându-se la „lipsirea lumii de un Creator”[16]. „Credinţa în Dumnezeu şi în Revelaţia Sa Supranaturală este alungată din toate domeniile de activitate ca fiind anacronică; credinţa devine irelevantă, ea este dezobiectivizată, crezul devine o „opinie religioasă” sau un „sentiment religios”[17]. Din punct de vedere social, descreștinarea a atins mai întâi clasele de sus ale societăţii, pe intelectuali şi pe oamenii de ştiinţă, ulterior a ajuns să fie întâlnită şi la păturile populare, muncitoreşti, mult mai legate de industrializare şi de urbanizare.„Dar legătura dintre secularizarea modernă şi creştinism nu a fost atât de transparentă precum lasă să se înţeleagă teologia seculara”[18].

În limba engleză termenul *descreștinare* se folosea pentru a semnifica detaşarea creştinilor de Biserică, mai puţin o pierdere a credinţei. „Am spune că aceşti „creştini fără Biserică” şi fenomenele sectare ar putea fi contabilizate într-o „descreștinare” care pune accentul pe caracterul instituţional şi pe înregistrările fiscale ale impozitelor bisericeşti. Mai aproape de sensul francez ar fi termenul *leakage*, cu o utilizare curentă din anii 1830 până la sfârşitul secolului XIX. Ad litteram, el ar însemna „risipă”, „pierdere” a unei practici religioase mai ales în bazinele industriale ale Ţării Galilor, dar şi în Irlanda unde „religia cabaretului” va determina misionarii să transforme *pub*-urile în locuri de propovăduire. Vom adăuga

---

[13] IDEM, *Misiologie şi Ecumenism, Partea I, Curs an III – sesiunea februarie-martie*, Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, p. 130.

[14] Gheorghe ISTODOR, *Introducere în Misiologia ortodoxă*, Bucureşti, Edit. Do minor, 2009, p. 255.

[15] IDEM, *Iubirea creştină şi provocările contemporane,* Bucureşti, Edit. Sigma, 2006, p. 115

[16] IDEM, *Misiunea creştină ca activitate permanentă şi practică*, Bucureşti, Edit. Sigma, 2006, p. 228.

[17] IDEM, *Dialogul dintre ştiinţe si religie din perspectiva Misiunii Bisericii*, Bucureşti, Edit. Do-minor SRL şi Editura Rawex Coms SRL, 2010, p. 79.

[18] Simona NICOARĂ, „Controverse, opinii şi dezbateri despre profilul secularizarii”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Nr. 10, 2005, p. 74.

că această pierdere are loc printr-un fel de contaminare uşoară a „obiceiurilor proaste” fără intervenţia manifestată de agenţii provocatori”[19].

Descreştinarea reprezintă îndepărtarea omului de Dumnezeu, iar acest subiect a fost amplu dezbătut încă din anul 1963în cadrul Conferinţei de la Lyon. Datorită acestei idei, există „pericolul dublat de a acorda acestei noţiuni compozite (descreștinare) un fel de autonomie istorică, ca şi când nu ar pătrunde în textura creştină din cauza unui complot de creştinare şi a unui lanţ de descreștinare (dacă dorim să o numim astfel), şi pentru că e o noţiune construită, de a se acorda un *a priori*... analizelor *a posteriori* în virtutea ideii că istoricul se obişnuieşte cu imaginea decreştinării (natură, amploare, dinamica fenomenului) în faţa documentelor, suportând deseori lecturi ambivalente, imagine a unui creştin trecut prin viaţă, care amestecă cele mai mari elanuri de credinţă cu deviantele, superstiţiile, apatiile”[20].

În concluzie, atât desacralizarea omului cât descreștinarea lui au avut un impact major asupra culturii omului în modernitate şi postmodernitate. În Occident, mai mult decât oriunde în lume, omul s-a orientat din ce în ce mai mult către un tip de areligiozitate ajungând să cultive o cultură desacralizată şi mai mult decât atât, o cultură profund necreştină. Din cauza celor două fenomene dus şi la o deculturalizare violentă a creştinismului. În acest context, raporturile dintre oameni au fost modificate în mod artificial iar adevărurile revelate şi morala creştină cu fost combătute. În acest context, mai mult decât niciodată este necesară o serioasă educaţie religioasă, teologică, istorică şi cultural, precum şi un discernământ sănătos pentru a separa grâul de neghină şi pentru a înţelege ce este necesar sau inutil pentru credinţă şi pentru atingerea scopului pentru care omul a fost creat – mântuirea sufletului.

Sincretismul pseudo-religios nu este un mecanism funcțional util în tranziția către o nouă ordine, reprezentând un nou compromis

[19] Bernard Plongeron, “La dechristianisation a-t-elle une histoire? Note pour une réflexion méthodologique”, în *Christianisation, dechristianisation*, Actes de la Neuviènne Recantre d’Histoire Religieuse teme à Fontenrand les 3, 4 et 5 octobre 1985 organizé par le Centre de Recherches d’Histoire Religieuse at d’Histoire des Idees (Université d’Angers), le Centre Culturel de l’Onest (Abbaye Royale de Fonterand) et la Societé Française d’Histoire des Idee set d’Histoire Religieuse, Press de l’Université d’Angers, 1986, p. 97.

[20] *Ibidem*, p. 98.

între puterile opuse. În schimb, fiind o contradicție, este o expresie a intereselor conflictuale, inclusiv protestul împotriva puterii dominante, religioase și seculare. Ca o sinteză, sincretismul pseudo-religios este interpretat ca un instrument al opresiunii, creând o unitate falsă și ascunzând conflictele sociale. Frica de sincretism pseudo-religios trebuie să primească mai multă atenție, deoarece poate împiedica contactele inter-religioase. Natura neobservată a unor forme de sincretism poate, pe de altă parte, să faciliteze dialogul. Dialogul poate fi privit ca un proces care implică factorii de decizie din două sau mai multe sisteme simbolice. O altă întrebare care trebuie pusă este: În ce măsură influențează relațiile de putere, din cadrul tradițiilor religioase, dialogul și posibilele acuzații de sincretism? Cine reprezintă o religie în dialog? Există o participare a laicilor? Este sincretismul o problemă în discuție și au așa-numiții sincretiști o participare la dialog?

Sincretismul filosofic este un fenomen precreştin care şi-a făcut apariţia la sfârşitul secolului I î.Hr. şi începutul secolului I. d.Hr. În această perioadă sistemele filozofice greceşti împrumutau unele altora idei filosofice, transformându-se în sisteme sincretiste, pe de o parte sau electice pe de altă parte. Electismul filosofic a reprezentat o tendinţă filosofică care a combinat toate ideile considerate bune, viabile sau adevărate din diferite sisteme în vederea de a crea o bază filosofică solidă. Principalii filosofi electici au fost Marcus Tullius Cicero (106-43 î.Hr.)[21], Marcus Terentius Varro (115-25 î.Hr.)[22] sau Quintus Sextius (n.a. 70 î.Hr.)[23]. De cealaltă parte, sincretismul filosofic a îmbinat ideile religioase din diferite sisteme filosofice, creându-se o noua doctrină.

---

[21] Marcus Tullius Cicero a fost unul dintre cei mai importanţi oratori, filosofi, poeţi sau scriitori de scrisori romani care a avut o mare influenţă intelectuală şi politică în ultimi ani în care Roma avea statutul de Republică. Între lucrările importante amintim De republica, De legibus sau De natura Deorum. (Matthew Bunson (eds.), *A Dictionary of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 89.

[22] Despre Marcus Terentius Varro se spune că a fost cel mai erudit dintre romani şi că a avut o erudiţie vastă în majoritatea domeniilor cunoscute la acea vreme. (Ebenezer Cobham BREWER (eds.)*Dictionary of Phrase and Fable*, Cambridge, Cambridge University Press , 2014, p. 273).

[23] Quintus Sextius a fondat o şcoală în Roma care studia stoicismul şi pitagoreismul. (Anthony PREUS (eds) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2015p. 349).

Putem vorbi şi de o mutaţie religioasă în lumea secularizată şi globalizată. Ne referim, în acest sens la mişcările extreme de tip integrist sau fundamentalist ce au un caracter radical, fie - la polul opus - vorbim de mutaţie către o religiozitate individuală difuză, relativistă, anonimă şi sincretistă. La acestea se adaugă şi proliferarea neo-religiozităţilor paralele de factură mistico-ezoterice, magice sau terapeutice care sunt complet autonome faţă de vreo instituţie sau tradiţie religioasă. Asistăm la dezintegrarea oricărei religiozităţi, la o mutaţie nihilistă a religiosului caracterizată prin contradictoria sintagmă „religii fără Dumnezeu"[24]. Desacralizarea, descreștinarea şi sincretismul reprezintă dimensiuni ale procesului de secularizare, ale omului de azi, stare care afectează atât conştiinţa identitară religioasă, cât şi pe cea naţională. Prin instruire religioasă autentică, Biserica poate să cultive atât elementele identitare ortodoxe, cât şi pe cele naţionale româneşti, scopul fiind formarea unei conştiinţe identitare ortodoxe şi româneşti, conştientizarea unei apartenenţe în cadrul Bisericii şi neamului, care să conducă la conturarea unei unităţi eclesiale şi naţionale pentru creştinul român de azi.

Bibliografie

1. BAUMAN, Zygmunt, Tim May, *Gândirea sociologică*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2008.
2. BEL, Valer, *„Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate şi globalizate"*, în vol. Simpozionului „*Modernism, postmodernism şi religie*" [Constanta, 2005], Iasi, Edit. Vasiliana'98, 2005.
3. BOUDON, Raymond (coord), *Tratat de sociologie*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2006.
4. BREWER, Ebenezer Cobham (eds.) *Dictionary of Phrase and Fable*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
5. BUNSON, Matthew (eds.), *A Dictionary of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
6. CLENDENIN, Daniel B., *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Grand Rapids, MI, Paternoster Press, 2003.

[24] Vezi Pr. Prof. Univ. dr. Valer BEL, *„Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate şi globalizate"*, în vol. Simpozionul. „*Modernism, postmodernism şi religie*" [Constanta, 2005], Iasi, Edit. Vasiliana'98, 2005, pp. 33-34

7. CLIFFORD, Catherine E., *For the Communion of the Churches: The Contribution of the Groupe*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
8. HIMCINSCHI, Mihai, *"Secularizarea - o problemă contemporană"*, în *Revista Teologică*, 93 (2011), nr. 2, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
9. HIMCINSCHI, Mihai, *Misiologie şi Ecumenism, Partea I, Curs an III – sesiunea februarie-martie*, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă.
10. ISTODOR, Gheorghe, *Dialogul dintre ştiinţe si religie din perspectiva Misiunii Bisericii*, Bucureşti, Edit. Do-minor SRL şi Editura Rawex Coms SRL, 2010, p. 79.
11. ISTODOR, Gheorghe, *Introducere în Misiologia ortodoxă*, Bucureşti, Edit. Do minor, 2009, p. 255.
12. ISTODOR, Gheorghe, *Iubirea creştină şi provocările contemporane,* Bucureşti, Edit. Sigma, 2006, p. 115.
13. ISTODOR, Gheorghe, *Misiunea creştină ca activitate permanentă şi practică*, Bucureşti, Edit. Sigma, 2006, p. 228.
14. KRAWCHUK, A., BREMER, T., *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue, Palgrave*, New York, Macmillan, 2014, p. 308.
15. LOUTH, Andrew, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London, Promoting Christian Knoledge, 2013.
16. NICOARA, Simona, „*Controverse, opinii şi dezbateri despre profilul secularizarii"*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Nr. 10, 2005.
17. OSBORNE, Kenan *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*, Leiden, Brill, 2009.
18. PLONGERON, Bernard, "La dechristianisation a-t-elle une histoire? Note pour une réflexion méthodologique", în *Christianisation, dechristianisation*, Actes de la Neuviènne Recantre d'Histoire Religieuse teme à Fontenrand les 3, 4 et 5 octobre 1985 organizé par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse at d'Histoire des Idees (Université d'Angers), le Centre Culturel de l'Onest (Abbaye Royale de Fonterand) et la Societé Française d'Histoire des Idee set d'Histoire Religieuse, Press de l'Université d'Angers, 1986.
19. PREUS, Anthony (eds) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2015.
20. VLĂSCEANU, Lazăr*, Sociologie şi modernitate*, Iaşi, Edit. Polirom, 2007
21. WINTER, Gibson, *Religious Identity: A Study of Religious Organization*, New York, MacMillan, 1968.

CONSIDERAȚII MISIONARE PRIVIND DENATURAREA IDENTITĂȚII CREȘTINE ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Răzvan BRUDIU*

Abstract: ***Missionary Considerations on the Denaturation of the Christian Identity in Contemporary Society***. Today, in the theological milieu, as well as in the social and cultural ones, one mentions more and more frequently the danger of losing the Christian identity. The aim of the present study is on the one hand to examine the causes determining the loss or diminution of this Christian identity, and, on the other hand, to put forward a series of theological solutions that can slow down or annihilate this process of de-Christianization. The first part of this scientific research intends to highlight the fact that at a sociocultural level, one notices a phenomenon of minimalization of interpersonal unity and cohesion, but also the emphatic attempt to replace the divine with the human. Thus, present-day society emphasizes more and more the idea of *the image of the suprahuman in man*, and not of *God's image in man*, eventually promoting an anthropology which excludes God. The unseen, the symbolical and the spiritual sense are gradually lost, the society becoming hypnotized by the nihilist thinking at a philosophical level, relativist from a moral perspective and pragmatic in the social system. The second part of the research puts forward a series of ecclesial solutions to stop this whirl of loss or weakening of the Christian identity, starting from the premise of the Christian identity, not of the confessional one, as this heritage is common to all Christian confessions. The battle for the Christian identity, and not necessarily for the confessional identity can eventually turn into a failure, as today, the force and veracity of a Church is not given by its number of members, but by the quality and example of life, as well as by the authenticity of the teachings of faith. Hence, in the end, we will mention a few

* Diacon Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, România.

missionary remedies meant to counterbalance de-Christianization and the identitary fragmentation of the communitary society: the profession of faith, the holiness of life and the experiences of unity and personal communion, which form together the image and the experience of a genuine Christian mysticism.

Keywords: *unity, Christian identity, communion, de-Christianisation, identitary fragmentation*

1. Pierderea/diminuarea identității creștine-un pericol iminent al societății actuale

Astăzi, atât în mediul teologic, cât și în cel social și cultural, se vorbește tot mai mult despre pericolul pierderii identității creștine. Studiul de față își propune, pe de-o parte, să examineze câteva cauze care determină pierderea sau diminuarea acestei identități creștine, iar pe de altă parte, să expună o serie de soluții teologice care să încetinească acest proces al descreștinării. Prima parte a acestei cercetări științifice dorește să scoată în evidență faptul că, în plan socio-cultural, se observă un fenomen de minimalizare a unității și coeziunii interpersonale, dar și încercarea accentuată de înlocuire a divinului cu umanul. Astfel, fără a realiza o analiză exhaustivă, observăm faptul că, în societatea contemporană, gradul frecventării slujbelor din cadrul cultului divin este unul în scădere, după cum în scădere este și nivelul de achiziționare al cărților cu temă religioasă, al influenței Bisericii în societate sau al încrederii oamenilor în instituția Bisericii, sesizând, nu în ultimul rând, o utilizare excesivă a tehnicii moderne (computer, internet, smartphone). Toate aceste abordări științifice și tehnologice enunțate anterior nu mai posedă o componentă simbolică și spirituală, însă, cu toate acestea, ele devin tot mai prezente în spațiul socio-cultural, intenționând să transfere prezența religiei și a vieții creștine din spațiul public în spațiul privat[1]. Astfel, *solitudinea-comunitară* generată de noile tehnologii perverteșete orice asceză. Perioada istorică în care trăim și-a renegat trecutul și nu își poate imagina viitorul, fiind un fel de *prezentificare* sau un soi de

[1] Nicu GAVRILUȚĂ / Nicolae DIMA / Sorin MIHALACHE, *Religie și violență în Europa seculară, Dialoguri Trinitas TV*, București, Edit. Trinitas a Patriarhiei Române, 2016, p. 124-127.

mumificare secvențială. Momentul *prezent* devine mumia viitoarei clipe, într-o cadență mecanică și dezumanizantă[2].

Această mutație menționată de antropologia culturală, iar ulterior analizată și de mediul teologic, arată faptul că omul devine un robot, o mașinărie. Consumismul devine, astfel, singurul sens al vieții umane, care se ghidează după următorul slogan: produci pentru a consuma, și consumi pentru a produce. Așadar, prin dialectica dependenței create cu obiectele produse și consumate, viața umană este reificată, omul devenind din subiect al proceselor sociale obiectul acestora, asemenea unui instrument sau lucru. Majoritatea oamenilor nu mai pot realiza un dialog cu substanță și cu durabilitate, ci doar unul de „unică folosință" cu persoanele din jurul lor, astfel încât respectivul fenomen este considerat de civilizația tehnologică prezentă ca fiind un drept ce trebuie extins la nivel global. Pe lângă egoismul individualist îngust, această măreție aparentă ascunde intoleranța față de cei care gândesc diferit, dorindu-se o egalizare și uniformizare a persoanelor[3].

Dovada acestui fapt o reprezintă *întâietatea obiectelor* asupra oamenilor, a tradițiilor și obiceiurilor asupra valorilor și a instinctelor, asupra moralei. Societatea de azi participă la o prioritizare a robotului față de persoană, a calculatorului față de mintea umană și a tehnicii excesive față de sentiment[4]. Prin impulsul acestor noi tehnici de comunicare, societatea actuală începe să treacă printr-un puternic proces de dezagregare. În acest sens, Papa Ioan Paul al II-lea, în lucrarea post-sinodală *Ecclesia in Europa*, identifică o serie de aspecte negative pe care noul context al consumismului european le-a creat: pierderea memoriei, care este însoțită de o oarecare teamă de a înfrunta viitorul, anihilarea patrimoniului creștin însoțit de un agnosticism practic și de un indiferentism religios, prin care mulți oameni dau impresia sau chiar trăiesc fără rădăcini sau origini creștine, ivindu-se goliciunea interioară care îi cuprinde pe mulți, dar și pierderea sensului în viață, care, împreună, duc în mod inevitabil la micșorarea numărului de nașteri, la

---

[2] Teodor BACONSCHI, *Facebook. Fabrica de narcisism*, București, Edit. Humanitas, 2015, p. 145.

[3] Antonio MALO, *Essere persona, Un'antropologia dell'identità*, Roma, Armando Editore, 2013, p. 310.

[4] Teofil TIA, *Descreștinarea: o „apocalipsă" a culturii*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2009, p. 477-478.

scăderea vocației în rândul preoției, precum și la nepăsarea în ceea ce privește întemeirea unor familii creștine[5].

În aceeași *Exhortație apostolică*, Suveranul Pontif subliniază într-un mod cu totul obiectiv faptul că rădăcina acestei pierderi de speranță este o încercare de a promova o viziune a omului în afară de Hristos, astfel încât acesta ajunge să Îl creeze pe Dumnezeu, și nu invers. Nevăzutul, simbolicul și simțul spiritual se pierd treptat, iar societatea devine hipnotizată de gândirea nihilistă în plan filosofic, relativistă pe tărâm moral și (pseudo)pragmatică în sistemul social. Așadar, cultura zilelor noastre ne creează impresia unei apostazii tăcute din partea oamenilor suprasaturați, care trăiesc ca și când Dumnezeu nu ar exista – *etsi Deus non daretur*. Această cultură este marcată și de un agnosticism religios, larg răspândit și în ascensiune, fiind legat de un relativism moral și juridic care, împreună, îl îndreaptă pe om spre o cultură a morții. Odată cu avansarea lentă și constantă a pierderii identității creștine, aceste simboluri riscă să devină un simplu vestigiu al trecutului. Majoritatea oamenilor de astăzi nu mai pot integra mesajul Evangheliei în experiența de fiecare zi; credința în Iisus Hristos devine tot mai superficială, tot mai formalistă, astfel încât de multe ori, în societate, este mai ușor să fii identificat ca un agnostic decât ca un credincios. Esența oricărei credințe este sacrul, iar a propune de-sacralizarea înseamnă a propune ne-credința. Prin urmare, acest lucru se datorează faptului că necredința este explicită, în timp ce credința are nevoie de un fel de legitimizare socială, care nu este nici evidentă și nici luată în seamă[6].

În același sens, Antonio Mattiazzo susține faptul că, în societatea europeană, apar noi conflicte etnice, atitudini rasiste, grupuri sau găști care își caută doar propriile interese și privilegii, dar și supraviețuirea unor tensiuni interreligioase și a indiferenței etice. Din perspectivă religioasă, fenomenul consumist pare să

[5] Giovanni Paolo II, *Esortazione Apostolica post-sinodale. Ecclesia in Europa del Santo Padre Giovanni Paolo II ai Vescovi ai Presbiteri e ai Diaconi ai Consacrati e alle Consacrate ed a tutti i fedeli laici su Gesù Cristo, vivente nella sua chiesa, sorgente di speranza per l'Europa*, § 7, disponibil la http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (accesat la 11.04.2018).

[6] *Ibidem*, § 8-9.

orienteze totul după o gândire pur comercială în apărarea celor bogați, devenind, astfel, unul amnezic sau care încearcă să dea la o parte societățile mai puțin dezvoltate. Observăm, adeseori, faptul că există o oarecare indiferență voită și programată cu privire la viața socială, înregistrându-se o vizibilă abandonare a instituțiilor și a activității în favoarea săracilor, identificându-se o anumită reținere față de actele filantropice[7].

2. Ultra-consumismul ca fenomen al descreștinării societății postmoderne

Consumismul este o ideologie, și orice ideologie ucide omul ca persoană unică, făcându-l să devină un „fake" nereușit al societății. Astăzi trăim un marxism cultural, care poartă camuflajul multiculturalismului, adică a consumismului postmodern ca atentat la persoană și impunerea forțată a drepturilor minorităților de orice fel (etnice, religioase, sexuale, politice, sociale etc.). Pentru majoritatea oamenilor de astăzi este importantă abordarea exclusivă a omului din perspectivă pur ideologică, ce poate fi foarte ușor deformată și guvernată de voința și puterea celor care intenționează și reușesc, de cele mai multe ori, să ne „creeze" pe toți „egali"[8]. Multiculturalismul, adică marxismul cultural al perioadei actuale, este încurajat și susținut permanent, însă acesta nu poate supraviețui fără baze comune, fără repere de orientare oferite de propriile valori și, totodată, fără respectul pentru ceea ce este sacru. Acest fenomen presupune să primești cu respect elementele sfinte ale celuilalt, dar respectivul lucru se întâmplă numai dacă sacrul nu este străin de noi. Dumnezeul creștin este singurul Dumnezeu, Care S-a făcut om și, devenind atât de uman, S-a făcut El Însuși om, un om în suferință, care, suferind împreună cu noi, a dat durerii demnitate și speranță. O lume fără Dumnezeu nu are viitor și, de aceea, tocmai multiculturalismul ne cheamă să redevenim

---

[7] Antonio MATTIAZZO, „L'identità cristiana e il dialogo nel nuovo contesto europeo", în *Identitate creștină și dialog în noul context european*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2006, p. 19-20.

[8] Ignatie TRIF, *Învierea Domnului – sămânța vieții într-o cultură a morții*, disponibil la http://episcopiahusilor.ro/invierea-domnului-samanta-vietii-intr-o-cultura-mortii (accesat la 03.04.2018).

noi înșine, adică să ne recuperăm identitatea de creștin pe care am pierdut-o pe parcursul timpului[9].

Consumismul postmodern descoperă o acută neîncredere în demnitatea persoanei umane, astfel încât „omul recent" valorează doar dacă este util și performant pentru societatea de piață; „omul recent" se întoarce de la raționalitatea conceptuală la emotivitatea estetică și de la prescripțiile etice la opțiunile ce țin de zona fantasticului și miraculosului. Observăm faptul că postmodernismul nu dezvoltă atât un fenomen ateu, cât un amestec sau un amalgam de nepăsare religioasă și de experiențe pseudo-mistice. Astfel, când o persoană trăiește într-un asemenea mediu, identitatea sa creștină nu este neapărat negată, cât înțeleasă ca fiind fantasmagorică și lipsită de rost[10].

Postmodernismul decretează faptul că religia ar putea juca un rol doar în sfera privată a moralității personale. George Remete vine și combate această viziune, menționând faptul că orice credință teologică sau religioasă trebuie să fie necesar comunitară[11], astfel încât noțiunea privatizării religiei ar fi asemenea unui „fier din lemn"[12] sau a unui „cerc pătrat"[13]. Așadar, o credință închisă sau o „religie privată" este, de fapt, o contradicție în termeni. Sensul ființei nu e ființa, ci persoana, iar sensul persoanei nu e persoana, ci comuniunea, adică Biserica[14].

Marcel Gauchet, promotor al postmodernismului, definește creștinismul ca fiind religia ieșirii din religie[15], ceea ce înseamnă că nu Biserica a însoțit secularizarea societății, ci că matricea teologică a creștinismului a permis secularizarea, postulând un pol transcendent al puterii, statul, dincolo de care societatea se poate considera non-

---

[9] Joseph RATZINGER, „Europa. Bazele ei spirituale ieri, astăzi, mâine", în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 211.

[10] Teofil TIA, *Elemente de Pastorală Misionară pentru o societate post-ideologică*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003, p. 487-488.

[11] George REMETE, *Ființa și credința*, vol. 3, București, Edit. Paideia, 2016, p. 579-580.

[12] Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleninger și Gabriel Liiceanu, București, Edit. Politică, 1988, p. 423.

[13] IDEM, *Introducere în metafizică*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Edit. Humanitas, 1999, p. 109.

[14] George REMETE, *op. cit.*, p. 606.

[15] Vezi Marcel GAUCHET, *Dezvrăjirea lumii*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Edit. Nemira, 2006.

religioasă. Secularizarea nu presupune sfârșitul transcendenței, ci stabilirea unei transcendențe non-teologice, adică un tip de religie secularizată[16]. Afirmațiile acestea sunt deposedate de sensul propriu, fiind răsturnate și răstălmăcite într-o adevărată voluptate a pervertirii. Indiferent cât de mult i s-ar datora creștinismului secularizarea, trebuie să afirmăm răspicat faptul că cei doi termeni – creștinismul și secularizarea – sunt adversativi și reciproc exclusivi[17].

Fenomenul secularizării nu are ca obiectiv major dispariția religiei, ci individualizarea acesteia, devenind un fapt privat, prin care își pierde nu atât vizibilitatea socială, cât influența asupra societății, care se modelează independent de aceasta. Secularizarea înseamnă respingerea din societate a religiei și intrarea ei în zona privată a individului. Expulzarea identității creștine din spațiul public este determinată și de fragilizarea caracterului ei instituțional. În postmodernism, se propagă și se impune un individualism religios pentru care fiecare își dezvoltă propria religie „self service", adică o religie de tip „autoservire", în care o persoană își poate alege propria comunitate și, de asemenea, să-și construiască propriile principii morale, fără să mai țină cont de tradiția și doctrina Bisericii sale, motivând că aceasta susține învățături desuete, retrograde. Esența acestui model de gândire susține faptul că există nu ceea ce cred toți, ci ceea ce vrea fiecare, astfel încât esența este nu ceea ce percepi, ci să nu percepi ca și ceilalți și să te deosebești de toți asupra aceluiași crez perceput, adică într-un cuvânt să fii „altfel".

Religia de tip „self service" este de acord cu existența lui Dumnezeu, dar nu cu ceea ce vrea El, ci cu ceea vrea omul să rămână din El, astfel încât apare ideea unui posibil „creștinism nereligios", a unei „Biserici fără Biserică", adică nu ar mai fi necesară autoritatea Bisericii, dogmele, ci o altă cale, și anume cea a certitudinilor absolute. Astfel, sensul lui Dumnezeu este sensul unui Dumnezeu diluat, al ființei e dizolvarea, al adevărului incertitudinea, al credinței necredința iar al umanului inumanul[18]. Fenomenul descreștinării lasă

---

[16] Olivier ROY, „Islamul și secularizarea", în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 238.
[17] George REMETE, *op. cit.*, p. 584.
[18] *Ibidem*, p. 582.

deoparte autoritatea morală sau religioasă din cauza faptului că tensiunea și criza epuizează gândirea, și, astfel, se autonomizează rațiunea în ceea ce privește identitatea creștină. Aceasta vine și nu-l mai recunoaște pe Dumnezeu ca fiind personal, absolut, atotputernic, suveran și iubitor, din cauza faptului că ea nu trece dincolo de ceea ce se vede. Prin întâietatea individului față de comunitate, identitatea creștină se minimalizează și se închide[19].

Din perspectiva aceasta, procesul de descreștinare reprezintă trecerea de la împlinirea spirituală a credinței prin Biserică la împlinirea socială și profană prin diverse surogate sau falsificări ale Absolutului[20]. Astfel, se accentuează tot mai mult ideea *chipului supraomului în om*, și nu a *chipului lui Dumnezeu în om*, ajungându-se în cele din urmă la promovarea unei antropologii din care este falsificat Dumnezeu. „Credința" postmodernistă vrea să creadă nu în Dumnezeu, ci în om, astfel încât apare ideea dispariției lui Dumnezeu din lume și a desființării oricărei forme de transcendență. Se suprimă orice formă celestă a Împărăției lui Dumnezeu, aceasta fiind înlocuită de o „împărăție pe pământ", construită numai de către om. Friedrich Nietzsche susținea încă din anul 1882, în lucrarea „Știința voioasă" / Die fröhliche Wissenschaft, următoarele: „Dumnezeu a murit. Dumnezeu rămâne mort. Noi l-am ucis!"[21]. Esența acestei aserțiuni constă în a sublinia că, atunci când societatea își pierde credința în Dumnezeu, locul Acestuia este luat de către (supra)om.

[19] Teofil TIA, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorala și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003, p. 318.

[20] Nicu GAVRILUȚĂ / Nicolae DIMA / Sorin MIHALACHE, *op. cit.*, p. 128.

[21] Friedrich NIETZSCHE, *Știința voioasă („la gaya scienza"), Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, traducere de Liana Micescu, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 130. În viziunea lui Ierótheos Vlachos, sintagma „dumnezeu a murit" a filosofului nihilist Nietzsche este veridică, deoarece aceasta face referire la dumnezeul metafizicii, al tradiției scolastice a francilor. Într-adevăr, acest dumnezeu nu există. Sunt mulți europeni, astăzi, care îmbrățișează ideea că „dumnezeu nu există", și se îndreaptă pe această cale că „dumnezeu" a murit. Autorul susține faptul că este de acord cu viziunea filosofului, care afirma că europenii l-au renegat pe acel dumnezeu, că dumnezeul acela era inexistent, deoarece numai când spune cineva că Dumnezeul ortodocșilor nu există, atunci trebuie să deschidem un dialog cu persoana respectivă. Vezi Ierótheos VLACHOS, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, traducere de Tatiana Petrache, Iași, Edit. Doxologia, 2017, p. 509.

3. Experiența mistic-sacramentală ca unica salvare a identității creștine

Partea a doua a cercetării propune o serie de soluții eclesiale care să oprească acest tăvălug al pierderii sau slăbirii identității creștine, plecând de la premisa identității creștine, și nu confesionale, deoarece moștenirea aceasta este comună tuturor confesiunilor creștine. Astăzi, bătălia este pentru identitatea creștină și nu neapărat pentru identitatea confesională, care poate deveni, până la urmă, un eșec, întrucât forța și veracitatea unei Biserici nu este dată de numărul membrilor acesteia, ci de calitatea și exemplul vieții, precum și de autenticitatea învățăturii de credință. Biserica Ortodoxă nu susține că ea ar fi o confesiune între altele, ci unica Biserică a lui Hristos, precum se exprimă în Crez: „Una, sfântă, sobornicească/catholică și apostolică”. În Predica de pe Munte, Hristos le spune ucenicilor Săi: „Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Mt. 5, 16). Acest text scripturistic menționează o perspectivă inedită a faptului că lumina apostolilor trebuie să lumineze înaintea oamenilor, și nu a lui Dumnezeu, Hristos intenționând aici să scoată în evidență autenticitatea și calitatea vieții oamenilor, prin care ajung să-L slăvească pe Dumnezeu. Prezența modelelor reașază societatea în normalite, pe când lipsa acestora duce la distrugerea identității creștine[22].

Criza Bisericii și a societății nu pot fi despărțite, deoarece ele sunt legate una de cealaltă precum viața creștinilor care formează Biserica este integrată în viața societății. Identitatea creștină este, adeseori, trecută cu vederea în dezbaterile din spațiul public, dar, uneori, chiar și în interiorul Bisericii, oferindu-i-se o valoare redusă. Pierderea identității creștine duce la slăbirea autenticității, credibilității și autorității, precum și la diminuarea puterii de influență, astfel încât creștinismul devine un fenomen superficial, fără substanță și fervoare mistică. În ajutorul recuperării identității creștine vine experiența mistic-sacramentală a Sfinților Părinți, care este descrisă ca o conștiință profundă a prieteniei lui Dumnezeu, care însoțește o lucrare a harului în

[22] Stelian TOFANĂ, *Despre personajul colectiv care lipsește în societatea românească și despre cele două mari pericole cu care se confruntă creștinismul astăzi*, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=RWPJulddzxQ (accesat la 02.04.2018).

trecut, un sentiment de pace și de bucurie în prezent și un act de încredere în viitor, elementul de bază fiind tocmai unirea negrăită cu Dumnezeu, „îndumnezeirea umanului". Trebuie să precizăm faptul că această experiență a cunoașterii și unirii cu Dumnezeu nu este rezervată numai unei categorii de oameni aleși, ci ea este la îndemâna oricărui creștin care acordă atenție vieții duhovnicești[23].

Experiența mistic-sacramentală creștină nefalsificată este orientată lăuntric, din interior, nefiind provocată de efortul uman, ci de darul Duhului Sfânt. Omul se poate pregăti pentru această experiență prin tăcere, meditație, asceză și prin deschiderea spre celălalt[24]. În acest sens, Paul Valadier, vorbind despre diminuarea practicii spirituale, susține că, în multe cazuri, ceea ce lipsește este însăși deschiderea față de simțul religios, înțelegerea minimală a ceea ce este un act de credință, experiența simplă a lui Dumnezeu și înțelegerea faptului că această credință nu este o pură absurditate, ci un demers sensibil și entuazist al lumii[25]. Întreaga tradiție patristică arată, de fapt, cum se poate omul, curăți, ilumina și îndumnezei.

În mistica creștină, starea de iluminare atinge întrega ființă umană și implicit conștiința de sine, care converg spre cunoașterea întregii realități a lumii. În creștinism, nu mai apare antagonismul între suflet și materie, deoarece prin Înomenire și Înviere cerul și pământul au devenit una. Mistica creștină își croiește drum prin umanitatea lui Hristos, sau se deschide în sensul în care această umanitate poate fi regăsită[26]. În acest sens, Sfântul Siluan Athonitul, vorbind despre modalitatea prin care putem să ajungem la trăirea experienței lui Dumnezeu, zicea: „Putem studia cât poftim, totuși nu vom putea ajunge să-L cunoaștem pe Dumnezeu, cât timp nu vom trăi după poruncile Lui. Căci nu prin știință se face cunoscut Domnul, ci prin Duhul Sfânt. Mulți filosofi au ajuns la convingerea că Dumnezeu există, dar n-au ajuns să-L cunoască pe

---

[23] Pierre MIQUEL, *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle: dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Paris, Editions Beauchesne, 1989, p. 16.

[24] Tomáš ŠPIDLIK / Marko Ivan RUPNIK, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, traducere de Ioan Milea, Târgu Lăpuș, Edit. Galaxia Gutenberg, 2007, p. 343.

[25] Charles TAYLOR, „Religia astăzi", în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 182.

[26] Giandomenico MUCCI, „L'attuale ambiguo interesse per la mistica", în *La Civiltta' Cattolica*, 4/1997, p. 438-440.

Acesta. A crede că Dumnezeu există este un lucru, a-L cunoaşte pe Dumnezeu este altceva”[27]. De aici rezultă faptul că teologia nu este o știință abstractă și seacă, ci o experiență personal-lăuntrică a inimii.

Adevărata identitate creștină nu are în centrul ei o teorie sau o ideologie, ci Chipul lui Hristos. Umanismul european s-a născut din credința în Întruparea lui Hristos, iar respectarea drepturilor omului cu privire la fiecare persoană este rolul credinței în Întruparea lui Dumnezeu. O societate fără Hristos, fără credința în Pătimirile Crucii Sale pentru întreaga lume și în Învierea Sa ca nădejde pentru viața veșnică este o societate aflată în pericolul de a-și pierde identitatea. Mărturisirea de credință față de Hristos este, de fapt, mărturisirea de credință față de o cultură a iubirii aproapelui. Așadar, abandonarea și eliminarea credinței din spațiul public al societății duce, eminamente, la pierderea identității creștine[28].

Pentru a nu se pierde identitatea creștină, se impune revenirea la efervescența și autenticitatea experienței spirituale din primele secole, care constă în purificarea inimii, arta rugăciunii, asceza postului, nevoința trupească, privegherea și filantropia. Teologul american David Bentley Hart vine și propune o convingere personală, însă de luat în calcul, și anume că, în lumea de azi, este nevoie de o fuziune între stilul monastic din secolul al IV-lea, inițiat de către Sfântul Antonie cel Mare și procesul de încreștinare al Imperiului Roman. În zilele noastre, creștinismul, inspirat din scrierile filocalice, trebuie să rămână demn și neclintit în mijlocul unei lumi bulversate și plină de non-sens. Biruința credinței se fundamentează nu pe gândirea evoluției culturale, ci pe adevărul universal al biruinței pascale[29].

Scurte concluzii

Ținând cont de toate cele menționate mai sus, Biserica trebuie să își dezvolte o serie de anticorpi împotriva ultraconsumismului, imanentismului și utilitarismului prezent în societatea actuală.

[27] Sfântul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Alba Iulia, Edit. Deisis, 1994, p. 120.

[28] Christoph Von SCHÖNBORN, *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, traducere de Tatiana Petrache, București, Edit. Anastasia, 2000, p. 65.

[29] David Bentley HART, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, traducere de Vlad (Nectarie) Dărăban, Iași, Edit. Polirom, 2013, p. 32.

Respectivele pseudo-culturi promovează valori care par la prima vedere că au sens și valoare neutrală din punct de vedere moral, însă în spatele acestora se ascunde, de fapt, o atitudine anti-creștină. Soluția la criza societății contemporane este, pe de-o parte, readucerea lui Dumnezeu în sfera publică, iar, pe de altă parte, reconectarea la valorile nefalsificate ale religiei creștine. Acest lucru se poate realiza prin trăirea mistic-sacramentală a credinței creștine, care trebuie să aibă un real impact asupra vieții publice. Mistica creștină se bazează pe necesitatea regăsirii sinelui, a unificării ființei spirituale a omului care se fragmentează, pe zi ce trece, într-un mod tot mai accelerat și a epectazei pe care orice creștin trebuie să o realizeze prin Hristos. Astfel, trăirile mistice trebuie fixate atât pe verticala legăturii omului cu Dumnezeu, adică a ascezei și pe interioritatea contemplației, cât și pe orizontala misiunii și a pastorației creștine. Cele două coordonate trebuie să stabilească o conștiință de credință eclesială, în stare să conlucreze într-o perspectivă critic-constructivă la viața societății actuale.

Bibliografie

1. BACONSCHI, Teodor, *Facebook. Fabrica de narcisism*, București, Edit. Humanitas, 2015.
2. GAUCHET, Marcel, *Dezvrăjirea lumii*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Edit. Nemira, 2006.
3. GAVRILUȚĂ, Nicu / DIMA, Nicolae / MIHALACHE, Sorin, *Religie și violență în Europa seculară, Dialoguri Trinitas TV*, București, Edit. Trinitas a Patriarhiei Române, 2016.
4. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica post-sinodale. Ecclesia in Europa del Santo Padre Giovanni Paolo II ai Vescovi ai Presbiteri e ai Diaconi ai Consacrati e alle Consacrate ed a tutti i fedeli laici su Gesù Cristo, vivente nella sua chiesa, sorgente di speranza per l'Europa*, § 7-9, disponibil la http://w2.vatican.va/content/john-paul ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (accesat la 11.04.2018).
5. HART, David Bentley, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, traducere de Vlad (Nectarie) Dărăban, Iași, Edit. Polirom, 2013.
6. HEIDEGGER, Martin, *Introducere în metafizică*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Edit. Humanitas, 1999.
7. IDEM, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleninger și Gabriel Liiceanu, București, Edit. Politică, 1988.

8. MALO, Antonio, *Essere persona, Un'antropologia dell'identità*, Roma, Armando Editore, 2013.
9. MATTIAZZO, Antonio, „L'identità cristiana e il dialogo nel nuovo contesto europeo”, în *Identitate creștină și dialog în noul context european*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2006.
10. MIQUEL, Pierre**,** *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle: dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Paris, Editions Beauchesne, 1989.
11. MUCCI, Giandomenico, „L'attuale ambiguo interesse per la mistica”, în *La Civiltta' Cattolica*, 4/1997.
12. NIETZSCHE, Friedrich, *Știința voioasă („la gaya scienza”), Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, traducere de Liana Micescu, București, Edit. Humanitas, 1994.
13. RATZINGER, Joseph, „Europa. Bazele ei spirituale ieri, astăzi, mâine”, în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011.
14. REMETE, George, *Ființa și credința*, vol. 3, București, Edit. Paideia, 2016, p. 579-580.
15. ROY, Olivier, „Islamul și secularizarea”, în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011.
16. SCHÖNBORN, Christoph Von, *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, traducere de Tatiana Petrache, București, Edit. Anastasia, 2000.
17. Sfântul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Alba Iulia, Edit. Deisis, 1994.
18. ŠPIDLIK, Tomáš / RUPNIK, Marko Ivan, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, traducere de Ioan Milea, Târgu Lăpuș, Edit. Galaxia Gutenberg, 2007.
19. TAYLOR, Charles, „Religia astăzi”, în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011.
20. TIA, Teofil, *Descreștinarea: o „apocalipsă” a culturii*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2009.
21. IDEM, *Elemente de Pastorală Misionară pentru o societate post-ideologică*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003.
22. IDEM, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorala și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003.
23. TOFANĂ, Stelian, *Despre personajul colectiv care lipsește în societatea românească și despre cele două mari pericole cu care se*

confruntă creștinismul astăzi, disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=RWPJulddzxQ (accesat la 02.04.2018).

24. TRIF, Ignatie, *Învierea Domnului – sămânța vieții într-o cultură a morții*, disponibil la http://episcopiahusilor.ro/invierea-domnului-samanta-vietii-intr-o-cultura-mortii (accesat la 03.04.2018).
25. VLACHOS, Ierótheos, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, traducere de Tatiana Petrache, Iași, Edit. Doxologia, 2017.

UNITATEA ORTODOXIEI ROMÂNEŞTI ŞI FRAGMENTĂRI CENTRIFUGALE PSEUDO-ECLEZIALE

David PESTROIU[*]

Abstract: ***Romanian orthodoxy unity and pseudo-ecclesial centrifugal fragmentation***. In the Centenary of the Great Union year, we find the multiplication of attacks upon the unity of the Church, either from geo-political structures with clear interests in the disintegration of the Romanians, waving the flag of rights and liberties, intensely promoting the manifest atheism in nihilistic forms, either from pseudo-ecclesial organisms who are taking advantage of the climate of mistrust induced with manipulative skill in the consciousness of the vast orthodox masses not enough catechized and still extremely attached to obscure and occult traditions completely foreign to the Holy Divine Tradition but promoted by false pastors of souls, some of them real crooks. Until now, due to the dynamism of this phenomenon, an exhaustive assessment of its forms, dimensions and consequences has not been done. This is why the present study, which aims to inventorize these marginal groups and their socio-ecclesial impact, seeks from the beginning to explore a new, but extremely important field of research for the life and mission of the Church. Obviously, I will not just confine myself to enumerating and presenting the challenges that these marginal groups are launching, but I also want to bring to light some solutions from a pastoral-missionary perspective, to stop their proliferation.

Keywords*: Unity, Orthodoxy, Centrifugal Movements, Parallel Churches.*

Introducere: Centenarul Marii Uniri – prilej de reflecție asupra unității ecleziale

[*] Preot conf. univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, Universitatea din București, România.

Pentru a înţelege diversitatea fenomenelor religioase care dezbină Ortodoxia românească actuală, este necesar să facem o analiză profundă a transformărilor social-politice cu care România s-a confruntat în ultima sută de ani. Marea Unire de la 1918 a consolidat nu numai integritatea şi statalitatea ţării noastre, ci şi avansarea societăţii româneşti în modernitate, cu dezvoltarea, în consecinţă, a unor mentalităţi seculare, globalizante, egalitariste şi pluraliste. Spectrul confesional diversificat al Ardealului a impus statului român, în privinţa relaţiei cu cultele, o atitudine cât mai neutră. Ortodoxia, „mama spirituală a poporului român” nu este, în consecinţă, astăzi, recunoscută ca Biserică naţională sau majoritară. Existenţa Bisericii Greco-Catolice nu a permis nici exprimarea legală a unei definiri identitare, atâta vreme cât aceasta păstrează, în linii mari, dogmele, practicile de cult şi organizarea eclezială ortodoxe. După primul război mondial, libertatea religioasă s-a suprapus unei stări generalizate de promiscuitate morală determinând ca, pe lângă Bisericile şi cultele existente, să-şi facă apariţia şi confesiuni noi, cu un prozelitism agresiv, aflate într-o vizibilă expansiune. Astfel, în Legea Cultelor din 1923 sunt menţionate şi formaţiuni neoprotestante recente, pe lângă care funcţionau şi multe alte mişcări mai mici, în căutare febrilă de legitimitate.

Mişcări schismatice

Anul imediat următor, 1924, avea să producă o nouă ruptură în sânul Ortodoxiei majoritare: apariţia **mişcării stiliste** (1/14 octombrie), după decizia Bisericii Ortodoxe Române de îndreptare a calendarului, conform recomandărilor Conferinţei Interortodoxe de la Constantinopol (mai 1923). Iniţial o răzvrătire cu totul marginală, grupată în jurul unor aşezăminte monahale izolate (mânăstirea Slătioara, comuna Râşca, jud. Suceava), a căpătat în prezent proporţiile unei adevărate structuri paralele schismatice.

Perioada comunistă a fost, în mod evident, extrem de dificilă pentru Biserica Ortodoxă majoritară. În paralel cu o falsă imagine a emancipării Patriarhiei Române, conturată cu abilitate în urma desfiinţării abuzive a Bisericii Greco-Catolice, s-a desfăşurat o muncă permanentă de prigonire a clericilor şi credincioşilor trăitori în Duhul Evangheliei, activitatea eclezială limitându-se, de cele mai multe ori, la o simplă „prestare de

servicii”. În paralel, grupările schismatice au fost încurajate, pentru a dezbina Ortodoxia din interior. Fostul arhiereu al Bisericii Ortodoxe Române, Galaction Cordun, primeşte încuviinţarea regimului comunist pentru a relansa gruparea stilistă, aflată în pragul disoluţiei, în lipsa unei ierarhii organizate. Noul „mitropolit” începe să hirotonească, necanonic, mai mulţi „episcopi”, care, la rândul lor, oficiază hirotonii de clerici şi înfiinţează structuri ecleziale locale care destabilizează grav percepţia credincioşilor ortodocşi asupra unităţii Bisericii. Dintre aceştia, se remarcă Evloghie Oţa şi Meftodie Marinache (ambii excluşi din monahism şi caterisiţi de Patriarhia Română). La schitul stilist de la Copăceni (jud. Ilfov) este hirotonit episcop un alt caterisit şi exclus, Glicherie Tănase, mort în 1984 şi declarat în 1999 „sfânt”. Alt „mitropolit” stilist a fost Silvestru Onofrei. Astfel, s-a creat o pseudo-ierarhie, în sânul căreia au existat şi neînţelegeri (un anume Cozma Lostun, „arhiereu” stilist, a fost alungat de la Slătioara[1]).

Conducerea actuală a grupării este atribuită unui „mitropolit primat”: Vlasie Mogârzan, ajutat de zece „arhierei”. Sediul central a rămas la mânăstirea Slătioara, dar au reușit să-și creeze reprezentanțe în toată țara (așa-zise „mânăstiri” și „parohii”). La București, sediul grupării este în cartierul Militari, la „mânăstirea Sfânta Maria”, unde activează pseudo-arhiereul Fabian. Ierarhia stilistă actuală se recrutează din rândul celor fără pregătire teologică, al preoţilor caterisiţi şi monahilor excluşi. Nu au instituții de învățământ teologic.

Deşi numărul lor este în creştere, nu neapărat acest lucru ne interesează, ci mentalitatea degradată, inoculată ortodocşilor români, neghina semănată în ţarină: faptul că poate exista o diversitate de structuri, păreri, practici, sub masca diversităţii Ortodoxiei. Deja în anumite localităţi, unde prezenţa stilistă este semnificativă, familiile mixte ţin ambele calendare, rezultând o nefirească sărbătorire duală a Crăciunului, Bobotezei şi altor praznice bisericeşti. Putem vorbi despre înţelegeri diverse ale fenomenului inculturaţiei creştine faţă de folclorul specific fiecărei provincii româneşti în parte, dar Ortodoxia românească este una. A vorbi despre mai multe Biserici ortodoxe române este un non-sens, dar chiar acest lucru s-au străduit comuniştii să impună. Şi au reuşit.

Să inventariem acum, pe scurt, câteva dintre manifestările

---

[1] Radu Petre MUREȘAN, *Stilismul în România,* Sibiu, Edit. Agnos, 2012, p. 143.

specifice stilismului: calendarul vechi, neîndreptat, este considerat „dogmă” (cu o eroare ştiinţifică de 11 min. şi 14,02 sec. pe an) – de aici, se dezvoltă un fanatism total contra Bisericii Ortodoxe Române, a clerului şi credincioşilor ei, considerați a fi eretici. Nu acceptă rugăciunea în comun, practică botezul şi căsătoria din nou, inclusiv pentru cazurile (extrem de rare) de preoți ortodocși caterisiți care li se alătură. Aplică *Pidalionul* (colecţia de canoane a lui Nicodim Aghioritul), publicat în româneşte din 1844, reeditat, fără a fi adus la zi (cu referiri la autocefalie, patriarhie etc.) – mai important la ei decât Scriptura. Consideră „Taine”: spălarea picioarelor, sfinţirea bisericilor etc. Liderii au averi uriaşe, deşi afişează condiţii modeste. Practică peregrinările în scopul colectării de ajutoare pe la biserici şi mânăstiri ale Bisericii Ortodoxe Române sau cerşesc fonduri cu pancarte la gât în locuri publice. Practică bigotismul: nunţi fără lăutari, fără folclor, dansuri, etc. Slătioara a devenit „centru de pelerinaj”, la „moaştele sf. Glicherie, făcător de minuni”, cu cazare şi masă asigurate.

S-a încercat intrarea în legătură cu alte Biserici Ortodoxe**:** deşi pretind că au manifestări similare Bisericilor din Rusia, M. Athos, Ierusalim sau Serbia, nu au fost recunoscuţi de aceste Biserici, ci li s-a cerut să intre sub ascultarea canonică a Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Singurele structuri care i-au „recunoscut” sunt „biserici” pseudo-ortodoxe schismatice similare cu a lor, din Grecia și diaspora occidentală. În arhiepiscopii precum: cea a Dunării de Jos şi cea a Tomisului creează confuzie prin greşita identificare cu lipovenii.

Alte structuri pseudo-ortodoxe schismatice, anticalendariste, apărute recent, sunt: **„Asociația Creștinilor Ortodocși Tradiționali Liberi”, „Biserica Creștinilor Ortodocși Români”, „Biserica Ortodoxă Tradiţională” (Strămoşească) sau „a Vlahilor de Pretutindeni”, „Mitropolia Autonomă Creştin Ortodoxă după Vechiul Calendar”, „Mitropolia Moldovlahiei”**. Acestea sunt tot atâtea denumiri, pentru structuri religioase pseudo-ortodoxe în formare, cu mai multe centre: la Piatra Neamţ, Bodești (Neamț), Fundata, Bran și Feldioara (Brașov), Constanţa, Ruginești (Vrancea), Copăceni (Ilfov), Giurgiu, Mihail Kogălniceanu (Constanţa), Secuienii Noi și Bucureşti. Au o prezenţă puternică în diaspora românească din Europa, în special din Italia şi Grecia.

Dintre liderii mai semnificativi ai acestor structuri amintim: „Mitropolitul” Ioan Preoteasa (n. 1956, la Adunații Copăceni, jud.

Giurgiu) a fost preot la Parohia Saxoni, Protoieria Giurgiu Nord (1989-1990), pe care o abandonează, fugind în S.U.A.. Soția, Maria Neagu, învățătoare, îl acuză de „imoralitate, violență, viață parazitară și comportament nefiresc”[2], în procesul de divorț soluționat de Judecătoria Buftea cu desfacerea căsătoriei din vina exclusivă a soțului ei. În S.U.A. a fost acuzat de sustragerea fondurilor comunității românești din Las Vegas. Întors la Bucureşti, are planuri de a fi numit episcopul Giurgiului (cu oarece sprijin politic), dar este caterisit de Sf. Sinod, prin Hotărârea nr. 1/2005. În 2004, este „hirotonit” mitropolit de către un sobor format din 7 „arhierei” aparținând de o structură schismatică: „Adevărata Biserică Ortodoxă Rusă din Catacombe”, numită și „Biserica rușilor albi”, sau, în presa românească, „Biserica – K.G.B.”, condusă de Adrian Lapin și Varsanufie Solopov. Acțiunea s-a desfășurat în condiții obscure, într-un lăcaș de mici dimensiuni și cu public restrâns la câteva persoane, se pare că în Cernăuți. Este remarcat în mass-media cu prilejul săvârşirii unei rânduieli necanonice – înmormântarea unei persoane publice decedată, potrivit cercetărilor, prin suicid. Atrage preoţi (nemulţumiţi că nu li se recunosc „meritele”), monahi (aspiranţi la arhierie aflaţi în dizgraţie) şi credincioşi (mase de manevră), propunând forme speciale de nesupunere faţă de ierarhie. Exemple: preotul Dumitru Poiană din Ruginești, caterisit de B.O.R. pt. beție, comportament afemeiat și tentativă de suicid, Pascal Paul Teofil, fost monah la Mân. Bistrița, Țepurlui Dorel, fost frate la Sihăstria Rarăului, cu pretinsă hirotonie în M. Athos, Ioan Popa, un infractor de drept comun cu mai multe condamnări penale, divorțat și recăsătorit în Fundata - Brașov etc. În 2006, presa dezvăluie întâlniri secrete ale adepţilor grupării în jud. Suceava (Vatra Dornei), dar şi peste hotare (Ucraina).

În 2007, Elena Iovu, fostă croitoreasă din Ruginești, este deconspirată ca făcând parte din „Biserica Secretă” a lui Constantin Dogaru din Tecuci[3], în timp ce încerca să ctitorească un schit ortodox la Bodești – Neamț. De fapt, împreună cu soțul ei, Vasile Iovu, a donat doar un teren; restul investiției fiind rodul ortodocșilor din zonă. În urma depistării ei ca „arhieriță”, „femeie-preot-ortodox”, „arhimandrită” și „stareță”, „hirotonind” împreună cu Dogaru diverse persoane în „clerul”

[2] Cf. revistei *Plaiul Fundatei,* An. I, Nr. 1, p. 4.

[3] A se vedea prezentarea acestei grupări *infra.*

Bisericii secrete, Centrul eparhial local a dispus măsuri energice de restaurare a ordinii și de pedepsire a celor vinovați[4]. În acest moment, intră pe fir Ion Preoteasa, care profită de acest conflict, oferindu-și suportul pentru Elena Iovu, căreia îi recunoaște calitatea de „stareță”.

Tot Ion Preoteasa încearcă înfiinţarea unei mânăstiri la Copăceni – Ilfov, fără rezultat, în urma eforturilor misionare ale preotului ortodox Lică Lepădatu. În prezent, aici a rămas doar o troiță amplasată în mijlocul unui câmp. Încearcă joncţiunea cu gruparea anticlericală şi antisinodală provenind de la Vladimireşti („Alianţa pentru renaştere spirituală din România”), cu nucleele dizidente din jurul unor clerici şi monahi contestatari ai ierarhiei ortodoxe.

Ion Preoteasa pierde procesul cu B.O.R.. Organizația sa nu are nici măcar statut de asociație religioasă, conform Legii 489/2006. O facțiune a grupării sale se dezvoltă la Copăceana, lângă Fălciu, în niște magazii amenajate ca spații cultice în care au loc hirotonii de „arhierei”dintre diverși cetățeni dubioși din Moldova de pe ambele maluri ale Prutului, inclusiv un parapsiholog în căutare de senzațional și un preot stilist bucureștean remarcat pentru limbajul colorat față de oamenii de ordine, atunci când, sub influență bahică, a fost prins conducând un autovehicul pe contrasens pe autostradă. Acesta din urmă primește titulatura de „arhiereu-vicar al Bucureștilor și a toată Italia”. Înregistrări filmate de la aceste ritualuri au fost publicate pe canalul YouTube, sub genericul „Divinitate 1-8”

Onufrie (Olivian, născut Octavian Pop Bindiu), actualmente pretins „mitropolit primat” şi „arhiepiscop de Bergamo”, „arhiepiscop de Sondrio şi Vercelli” etc. este un fost capelan la Penitenciarul Găeşti, autor al unor lucrări privind misiunea socială a Bisericii, care se afiliază după pensionare (2006) aşa-zisei Patriarhii necanonice de la Kiev şi conduce reprezentanţa din Italia a acestei structuri pseudo-ortodoxe schismatice. În acelaşi an este caterisit de B.O.R.

Gherasim Bratu (n. Gheorghe) se autoproclamă „mitropolitul” autointitulatei „mitropolii autonome după vechiul calendar”, în cadrul căreia se refugiază numeroși clerici caterisiți, proveniți din Patriarhia Română, unii cu grave probleme comportamentale și impedimente

[4] CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Fenomenul "Biserica ortodoxă secretă" - o erezie la început de mileniu III*, Cluj-Napoca, Edit. Gedo, 2006, p. 25.

canonice. Călugărul caterisit Onufrie (n. Emilian) Căruntu se află în centrul unui caz mediatizat în 2014 – cu pretinse minuni săvârșite într-un locaș de cult amenajat într-un garaj bucureștean, unde este venerată o icoană a Sf. Efrem cel Nou. Alți lideri schismatici sunt foștii preoți, caterisiți de B.O.R.: Ştefan Popa, Gabriel Mascaş, „arhimandritul" Filip (Constantin Florian), Mihail Claudiu Vasilache, Ştefan Bercaru, Cosmin Becică, Macarie (Nicolae Sima) – cu acuzaţii de pedofilie, Avondios din Como, al „mitropoliei autonome de Milano şi Aquileea" (fostul ieromonah caterisit Dimitrie Bica – homosexual militant pentru drepturile comunităţii L.G.B.T. etc.)

O altă grupare anatematizată de Sf. Sinod al B.O.R. în 1994 este **„Turma Sf. Ilie" sau „Ucenicii Sf. Ilie".** Organizatori ei se numesc: Ioan Zlotea – ucenic al lui Inochentie de la Balta[5], participant, se pare, la Sinodul local din 1924, care a hotărât îndreptarea calendarului, numit şi „Tăticul de Sus"; Alexie de la Buzău (Anton Cojocaru, fost duhovnic la maici, la mânăstirea Adam, mort în 1995), numit „Tăticul de jos"; fraţii Dumitru şi Ilie Marin – numiţi „Mămici alese". În toţi aceştia, ei pretind că s-ar fi manifestat Dumnezeu Tatăl întrupat, Sf. Ilie sau Sf. Ioan Botezătorul. După moartea ierom. Ilie Marin, coada sa continuă să fie venerată de adepți. Actualul lider este Gheorghe Ciurăscu din Bârlad, supranumit: „Moșul" sau „Starețul Sfântului Ilie". La Buzău, conducătorul este Ionel Partebună, fost absolvent de Teologie Ortodoxă la București. Alt „stareț" e Moș Angheluță, fost zidar. Planează bănuieli privind apartenența la grupare asupra mai multor preoți și teologi din părțile Moldovei, însă informarea asupra lor este dificilă, datorită caracterului ermetic al grupării.

Dintre erorile lor doctrinare menţionăm: Cred în reîncarnare. Căsătoria e considerată spurcăciune înaintea lui Dumnezeu. Adevărata căsătorie o reprezintă traiul ca „frate şi soră". Sunt justificate, în schimb, devieri sexuale precum masturbarea sau homosexualitatea. Dumnezeu e confundat cu materia (panteism), fiind identificat când cu Sf. Ilie[6], când cu Sf. Ioan Botezătorul, zicând că trebuia să fie prezent şi Tatăl ceresc pe icoana Epifaniei (Bobotezei). Aceasta este, fără îndoială, idolatrie. Venerează cerul şi pământul, zilele şi calendarul. Atributul de creator al

[5] Liderul unei grupări pseudo-ortodoxe schismatice din Basarabia.

[6] Angheluță ANDRONE, *Glasul sufletului,* București, Edit. Seyca, 1998, p. 217

cerului şi pământului îl are tot Sf. Ilie. Consideră că nu numai Hristos a înviat, ci şi alte persoane sfinte: Sf. Ilie, Inochentie, Maica Domnului, Ioan Botezătorul. Se salută cu: „…(fiecare din persoanele de mai sus) a înviat; adevărat a înviat!" Preoţii care au soţii sunt nevrednici de slujire. Există și o preoție laică, „a Sfântului Ilie": orice bărbat este considerat, aprioric, „diacon", iar unii primeau și rang preoțesc, prin „hirotonie" de către „patriarhul" Alexie. Justifică minciuna și sperjurul pe textul din *Fericiri* „minţind pentru Mine", greşit interpretat. Maica Domnului este moldoveancă, reîncarnată într-o monahie: Arsenia Dimofte.

Se consideră aleșii Apocalipsei (cei 144.000).

Dintre practicile specifice grupării, menţionăm: ţin calendarul neîndreptat, cu adăugiri de „sfinți": Inochentie de la Balta, Petrache Lupu de la Maglavit, Ioan Zlotea, Alexie de la Buzău, Ilie Marin etc. Au ritualuri păstrate din B.O.R., la care adaugă creaţii proprii (acatiste exagerate). Au un cult accentuat pentru ziua de vineri, atât referitor la jertfa lui Hristos, cât şi pentru Sf. Cuv. Paraschiva. Scot miridă specială la Proscomidie pentru „patriarhul" Alexie de la Buzău. Spovedania e publică sau prin corespondență; ea se face în faţa bătrânilor numiţi „bunei" şi „stareţi". Iertarea se acordă prin sărutări sfinte şi stropiri cu aghiasmă. Euharistia se dă numai celor vrednici, fiind oferită și pentru acasă, pentru împărtășire zilnică. Practică zeciuiala, în bani și diverse prinoase. Exagerează pomenirile, metaniile, cultul sf. cruci (au cruci mari, de plumb, cu care binecuvântează în cele 4 zări). Sunt organizaţi în Bârlad, Sibiu, Galaţi, Tulcea, Vaslui, Bucureşti, Buzău, Botoşani.

Gruparea **Noul Ierusalim** se revendică a prezenta un pronunțat mesaj apocaliptic (de unde vine şi denumirea). A fost înființată de Virginia Tudorache, moartă în 1980, ulterior declarată „sfântă", căreia i s-au și alcătuit slujbe, acatiste, icoane etc.[7]. Cazul e cercetat de Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (1993), care condamnă gruparea, ca fiind schismatică. În plan doctrinar, gruparea se remarcă prin promovarea conceptului „revelației deschise". În virtutea acestuia, se consideră autentice „mesajele" transmise din lumea de dincolo (având variați „autori": Persoanele Sfintei Treimi, Maica Domnului, sfinți, îngeri, „sfânta" Virginia, alte persoane din anturajul grupării sau care au avut de-a

[7] Ciprian Marius CLOȘCĂ, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Iași, Edit. Lumen, 2009, p. 331.

face cu gruparea, care au decedat între timp). „Mesajele” se pretind a fi auzite de unii „trăitori” la sediul mișcării, care le transpun în scris și se publică sub formă de jurnal. Periodic, apar într-un volum de mari dimensiuni – adevărata „biblie” nou-ierusalimiteană. „Autorii” mesajelor se adresează adepţilor într-un stil predicatorial naiv, cu greşeli de ortografie supărătoare și exprimare stângace. Autenticitatea lor este compromisă prin faptul că în multe situații este contrazis textul Scripturii. Inspiraţia este evidentă după mesaje similare din lumea catolică (Medjugorje). Ethosul lor este, categoric, apocaliptic. Exemple: România e Noul Ierusalim, ţară aleasă a fi izbăvită de urgia Apocalipsei, dar nu pentru ierarhie, care e acuzată de corupţie, ci pentru credincioşii ei. Aceștia trebuie să țină post continuu, inclusiv duminica şi-n sărbători. Hrana se face obligatoriu cu alimente curate, necontaminate (nepoluate). Se impune căsătoria albă. Au un port specific: bărbi şi plete lungi (cozi), haine de in şi cânepă. Țin calendarul vechi. Recomandă șederea la case, nu în blocuri.

Sediul lor se află la Glodeni, lângă Pucioasa (Jud. Dâmboviţa), unde au construit, după planurile soţilor Zidaru, un templu cu o arhitectură ciudată, asemenea unui zigurat, în care nu au acces decât cei iniţiaţi. Alături, la câteva sute de metri, s-a înfiripat o „mănăstire” mixtă, sfidând canoanele. Tot aici, s-au realizat şi alte anexe: chilii, spaţii de cazare pentru „fraţi” şi „surori”, ateliere de „creaţie” etc. Mai au și alte locuri de adunare, în case particulare din București, Târgoviște și alte orașe. Într-o vreme, gruparea a fost animată de prezența unor artiști, actori, oameni de cultură, care au prețuit spiritul ei tradițional. Dintre aceștia, soții Marian și Victoria Zidaru – artiști plastici – au impus un stil aparte, apocaliptic, în arta religioasă românească, foarte apreciat în ţară şi străinătate. După ce unicul lor fiu moare accidentat sub zidurile unei construcţii a grupării, fiind prezentat ca o „jertfă”, s-au realizat mai multe „comunicări” cu acesta prin „mesajele” transmise, foarte asemănător practicii necromante[8]. Într-o vreme, artiștii Gheorghe Zamfir și Ovidiu Lipan Țăndărică, împreună cu alți interpreți de folclor, au organizat la Glodeni întruniri artistice cu un public numeros.

În prezent, artiștii pomeniți au părăsit gruparea, rămânând doar câțiva autori ce imită vechile creații, pe care le trimit, periodic, spre

[8] A se vedea cazul B. P. Hașdeu – Iulia Hașdeu.

vânzare la târgurile populare, asigurând subzistența mișcării, aflată într-un evident declin.

Biserica Secretă (Ascunsă) a Maicii Domnului e o structură religioasă în formare. Liderul ei e prof. Constantin Dogaru din Tecuci[9], pretins primitor al unor „noi revelaţii", pe care le publică în mai multe volume, cu largul concurs al unor sponsori. Se autointitulează „Înaltul Comunicator", el însuşi „mare preot", „hirotonind" alte persoane, printre care şi femei, pe toate cele trei trepte[10]. Are legături cu Turma Sf. Ilie, cu mişcările de la Vladimireşti şi Pucioasa.

Dintre abaterile doctrinare, cultice şi morale ale acestei grupări menţionăm: există „10 ceruri", 8 Taine (a opta: „conlucrarea divină"[11]), Dumnezeu-Tatăl are „încă 33 de fii neîntrupaţi", revelaţia deschisă (noi texte „inspirate" – scrierile lui Dogaru, viziuni profetice şi „descoperiri"), preexistenţa sufletelor, milenarismul, spovedania în grup, interdicţii privind căsătoria şi testarea „compatibilităţii" soţilor în prealabil, antisemitism agresiv. Practică prozelitismul: iertarea păcatelor se dă condiţionat de răspândirea publicaţiilor dogariste („cu 150-200 de Paraclise ale Preasfintei Treimi date de sufletul unui om care s-a sinucis, se poate scoate acel suflet din orice fel de chin al iadului"[12]!); adepţii sunt ameninţaţi cu moartea („accidente"), dacă divulgă secretele grupării sau o părăsesc.

Salutul special e: Vaviov! („smerita salutare cerească"). Mesajul apocaliptic al grupării e centrat pe „dezvăluirea" strategiilor oştilor îngereşti, prezentate ca o ierarhie militară, cu grade diferite şi cu poziţionări specifice „celor 10 ceruri"; respectivii îngeri au felurite numiri, unele ridicole („Sf. Heruvim Antrax"). Tuturor le sunt dedicate „slujbe" şi „acatiste" (*Acatistierul luminic*). Au şi rol terapeutic, folosind diverse tipuri de raze, ce vindecă toate bolile, chiar şi pe cele incurabile (SIDA). Se reia aceeaşi temă a salvării României, ca pământ ales şi binecuvântat, din cataclismele finale. Susţin cu frenezie canonizarea unor personalităţi considerate adepţi ai mişcării (Nil Dorobanţu, Maria

---

[9] De aici și denumirea de „dogariști", dată membrilor grupării.

[10] Există, deci, și o ierarhie feminină, de exemplu Elena Iovu – „arhieriță", menționată anterior.

[11] Gheorghe PETRARU, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Iași, Edit. Vasiliana '98, 2006, p. 278.

[12] C. DOGARU, *Paraclisul Preasfintei Treimi*, Edit. Fundaţiei Altadora, 2003, p. 2.

Romånca etc.). Ultima „operă”, monumentală, e „Biblia Maicii Domnului”, un afront adus atât sacralităţii şi unicităţii Sfintei Scripturi, cât şi Sfintei Fecioare. Cultul, adaptat după cel ortodox, se desfăşoară deocamdată în case particulare; nu-i exclus ca pe viitor să ridice „biserici”. Există şi o „liturghie” adaptată, „a Maicii Domnului”, cu „agneț” special, cu pecețile M.D.O.R. („Maica Domnului – Ocrotitoarea României)[13]. Creează confuzie, atât „preoţii” cât şi „preotesele” slujind îmbrăcaţi cu reverendă şi odăjdii, folosind „sfinte vase”.

Se semnalează nuclee formate din „preoţi”, „monahi” şi credincioşi în judeţele: Galaţi, Brăila, Vaslui, Iaşi, Bacău, Timiş, Constanţa, Hunedoara şi în mun. Bucureşti. Un caz mediatizat a fost cel al lui Toader Ţepeş, fost mecanic de locomotivă, „preot” al Bisericii Secrete din Bicaz. La Oradea, activităţile grupării se desfăşoară sub paravanul fundaţiei „Altadora 2003”. Alt caz este cel al unui ţăran, Ion Marin din Ioneşti Argeş, care se consideră întruchiparea „Mângâietorului” – „profetul zilelor de pe urmă”, „Ioan cel nou – împăratul lumii noi” prin care gruparea caută să continue fenomenul Maglavit.

Grupări cu tendințe centrifugale

Petrache Lupu, un cioban gângav din Maglavit – Dolj, pretinde că a avut întâlniri cu Dumnezeu Tatăl (prima dată în 31 mai 1935), care i se arată sub o salcie sub forma unui bătrân, îi tămăduieşte neputinţa şi îl îndeamnă să predice. Fenomenul se înscrie în seria „arătărilor divine” din prima jumătate a sec. XX (Lourdes), este intens mediatizat şi speculat politic, inclusiv prin vizita regelui, care-i devine cumătru lui Petrache. Se înfiinţează o mănăstire (închisă în perioada comunistă, azi redeschisă); are loc un pelerinaj nemaiîntâlnit (minuni, vindecări etc.). Petrache profită: au loc exagerări (intră prin uşile împărăteşti, se împărtăşeşte direct din potir etc.).[14] Teosofii şi spiritiştii îl consideră un medium de-al lor. Conexiunile politice îl determină chiar și pe Pr. D. Stăniloae să facă apologia acestei pretinse forme de „revelație deschisă”, într-un studiu publicat în „Ortodoxie și românism” (era în perioada unei tinereți înflăcărate de naționalism). În timpul comunismului, Petrache retractează totul, ba chiar huleşte. Devine colectivist fruntaş. După 1989, fenomenul se reia, dar cu

[13] *** (Constantin DOGARU), *Biblia Maicii Domnului*, 2004, sine Edit., loc., p. 950.
[14] Mihail URZICĂ, *Minuni și false minuni*, București, Edit. Anastasia, 1993, p. 177-229.

slabe rezultate; puțină lume își mai amintește de el. Moare în 1994, la vârsta de 86 de ani, şi e înmormântat în cimitirul parohial.

Redeschiderea mânăstirii, prin construcția bisericii noi de către un sponsor – renumită persoană publică – a prilejuit reînvierea vechilor istorii, Petrache fiind acum numit „sfântul" sau „omul lui Dumnezeu".

Mişcarea de la Vladimireşti (Alianţa pentru Renaştere Spirituală din România) s-a conturat în jurul maicii Veronica (n. Vasilica) Gurău (1920-2005), care a pretins a fi avut vedenii (arătări) ale Maicii Domnului în lanuri cu porumb, începând din 1937 și până după cel de-al doilea război mondial[15].

Călugărită la 15 august 1940[16], ajunge repede stareță la mânăstirea Vladimireşti (jud. Galați), unde își publică viziunile, care atrag mii de pelerini. Duhovnicul mânăstirii, Ioan Iovan, originar din Bihor, practica spovedania publică şi împărtăşania permanentă. Conflictul dintre stareță și duhovnic izbucnește atunci când două călugăriţe din obştea Veronicăi au sustras părticele din moaştele Sf. Dimitrie de la Bucureşti, pe care le-au predat ieromonahului Ioan Iovan. În vremea raziilor comuniștilor, monahia Veronica are îndrăzneala de a lua cutia cu Sf. Împărtășanie din Chivot, pe care o păstra la piept și din care se împărtășea singură. Mânăstirea e închisă în 1957 şi transformată în I.A.S. în 1958. Atât ieromonahul Ioan Iovan, cât și stareța Veronica sunt condamnați. După eliberare, Veronica duce o viaţă îmbelşugată în Bucureşti, căsătorindu-se cu arhitectul Gigel Văsii, mai tânăr cu 25 de ani. Se pretinde că a fost o căsătorie forţată, din interes, neconsumată etc. După 1989, îl părăseşte şi se reîntoarce în mănăstire, care e reorganizată de I.P.S. Casian al Dunării de Jos, după normele în vigoare. Deşi s-au retipărit viziunile şi memoriile maicii Veronica, aceasta nu le mai recunoaşte. Grupuri de uceniţe de la Vladimireşti, conduse de Gherghiniţa şi Lucia Enache, creează anarhie şi tulbură slujbele din bisericile ortodoxe, cu strigăte împotriva Patriarhului sau unor ierarhi. Mai nou, se organizează sub titulaturile: Alianţa pentru Renaştere Spirituală din România (lider: Tudor Nicolae) şi Sindicatul preoţilor „Solidaritatea" (condus de Gabriel A. Mascas) au site-uri Internet şi pretind, în mod abuziv, că se bucură de

15 Al. LASCAROV – MOLDOVANU, *Fecioara de la Vladimirești*, Piatra Neamț, Edit. Solteris, 2004, p. 36.

16 ***, *Viața măicuței Veronica,* vol. 1, București, Edit. Arhetip – Renașterea spirituală, 1992, p. 126.

susţinerea unor preoţi şi duhovnici renumiţi (pr. Tănase de la Valea Plopului, în trecut: pr. Galeriu, pr. Arsenie Papacioc etc.). A decedat în 2008. Maica Teodosia (Zorica Laţcu) are curajul s-o numească pe Veronica, într-un moment de exaltare, „Chipul feminin al lui Dumnezeu" şi „proorocul planetei".

Organizația Misionară Românească *Oastea Domnului,* cu ramura ei specifică formată din adepții răposatului ierodiacon Visarion Iugulescu, necesită atenție sporită și coordonare din partea ierarhiei bisericești, pentru a se evita pericolul ca anumite nuclee locale să migreze către grupări neoprotestante, așa cum s-a întâmplat în trecut[17]. În cazul acestor organizații, preoții și misionarii ortodocși trebuie să urmărească îndeaproape:

- Păstrarea filiației duhovnicești față de ierarhia bisericească, ascultarea de duhovnici, desfășurarea tuturor acțiunilor sub coordonare eclezială;
- Îndreptarea textelor din unele cântări, predici sau lucrări de popularizare a credinței, care depășesc normele canonico-dogmatice ale Ortodoxiei;
- Îndreptarea, pe cât posibil, a stilurilor de cântare și a formatului de adunare tip *ședință,* care se apropie foarte mult de practica neoprotestantă. Cultivarea prioritizării sinaxei liturgice și a resurselor spiritualității bizantine;
- Eliminarea exceselor (săvârșirea de Liturghii la mormintele unor lideri, oferirea Împărtășaniei spre păstrare laicilor, practica ocultă a „răvașelor" etc.).

De asemenea, trebuie monitorizate atent de către ierarhia bisericească toate formele de abatere liturgică, impedimentele canonice și ocultismele sacerdotale, față de care trebuie luate măsuri cu tact, dar în același timp cu fermitate. Mulți dintre cei caterisiți își găsesc repede refugiul la grupările schismatice.

Sincretisme autohtone

O altă categorie de abateri de la dreapta credinţă în spaţiul românesc o constituie sincretismele autohtone. Pericolul acestora este

---

[17] Filialele din Simeria, Cluj, Techirghiol, Topraisar etc.

foarte mare, întrucât adepţii se consideră, pe mai departe, aparţinători ai Ortodoxiei, dar „evoluaţi”, în urma experienţelor avute. Unii continuă să frecventeze biserici şi mânăstiri, fiind încurajaţi de anumiţi clerici, care îi spovedesc şi împărtăşesc, alţii rămân ataşaţi doar unor evenimente exterioare oficiate ritualic ortodox (botez, nuntă, înmormântare).

M.I.S.A. – „Mişcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut” - este o grupare sincretică de factură orientală, coagulată în jurul personalității liderului Gregorian Bivolaru (n. 1952, la Tărtășești - Dâmbovița). Autodidact, pasionat de religiile orientale, el se atașează în anii 1970 unui grup de intelectuali practicanți ai Tantra Yoga, de care se va desprinde, înființându-și propria sa grupare și autointitulându-se „guru” și „profesor de yoga”. În această calitate, va scrie și va traduce mai multe cărți de profil.

A fost acuzat de mai multe fapte imorale (unele constituind infracțiuni, pentru care a fost urmărit de lege): pornografie, acte sexuale cu persoane minore, sex în grup, consum de urină etc. – unele dintre acestea fiind practicate în public, la Sala Palatului (1999) și Sala Polivalentă (2002). În 1989, fiind anchetat pentru pornografie, a fost declarat psihopat și internat într-o clinică psihiatrică.

După 1989, gruparea va cunoaște o ascensiune fulminantă, înregistrându-se ca asociație religioasă și câștigând mii de adepți și simpatizanți – cursanți yoga sau participanți la ședințele de sex în grup și urinoterapie. Veniturile vor crește exponențial, permițând M.I.S.A. să dețină proprietăți în mai multe orașe, inclusiv hoteluri și săli speciale pentru „adunări” – numite *ashramuri*.

Urmărit de autorităţi pentru a ispăşi o condamnare definitivă, Gregorian Bivolaru îşi schimbă numele în Magnus Aurolsson şi obţine statut de refugiat – azilant în Suedia (2005-2016), apoi este prins şi extrădat în România de autorităţile franceze, închis (2016-2017), eliberat condiţionat, chiar la timp pentru a dispărea într-o locaţie necunoscută, înainte de a se declanşa împotriva sa o nouă procedură judiciară.

Ca doctrină, gruparea se înscrie în rândul mișcărilor neohinduiste cu specific sincretic, în maniera unei concilieri cu creștinismul, în cadrele deja consacrate de *New Age*[18]. De altfel, adepții nu neagă legăturile

---

[18] Pr. conf. dr. Sterea TACHE, „MISA – duplicitatea absolutului”, în *Glasul Bisericii,* nr. 5-8/2004, p. 143.

strânse sau chiar descendența față de grupări similare: Ananda Marga, Osho, în timp ce ISKCON și Sahaja Yoga sunt etichetate drept secte. Folosesc manualul *Bhagavad Gita* și teorii filosofice din Vede, Upanișade etc. Evident, s-au păstrat, ca reminiscențe hinduse: panteismul, doctrinele privind karma, dharma, reîncarnarea, „integrarea în Absolut" ca țel suprem al existenței etc. La acestea, s-au adăugat resurse creștine: Hristos e considerat un „guru". Dumnezeu Tatăl e identificat cu Shiva, căruia i se atribuie și un corespondent feminin (Mama – Kali). Prin faptul că e numită „Conștiință", Divinitatea, potrivit lui Bivolaru, e prezentă în fiecare adept. Pentru a arăta autoritate divină, Bivolaru și-a permis chiar să modifice textul Rugăciunii domnești.

Dintre practicile specifice, trebuie amintite: adoptă un regim alimentar naturist, bazat pe dietă vegetariană. Adunările au drept scop inițierea sau experimentarea unor practici yoga, dintre care cea mai răspândită (și cea care le-a atras cele mai vehemente critici) este *tantra yoga* (practici sexuale, pornografice, incestuoase).

Practica yoga cuprinde patru etape: *asana* (postura), *dharana* (concentrarea mentală), *dhyana* (meditația) și *samadhi* (starea de supra-conștiință). O metodă de „terapie" neștiințifică este consumul de urină, pretins eliberator de stres și boală. Celebre sunt întâlnirile de grup („spiralele yang" – cu rolul captării energiei cosmice pozitive) – la Costinești, Băile Herculane, Durău[19] etc. – în care localnicii sunt oripilați de nerușinarea practicanților nudității absolute. Adepții ajung, treptat, la izolare socială, fiind siliți la ascultarea orbească de „guru" și intendenții lui. Gregorian Bivolaru continuă să conducă, de la distanță, gruparea, fiind adulat până la divinizare: i se aduc ofrande, i se venerează pozele și i s-a stabilit deja o zi de sărbătoare personală: 12 martie.

Adepții sunt, majoritatea, elevi, studenți și persoane cu pregătire universitară. Principala atracție a acestora este, fără îndoială, dezinhibiția sexuală. Consecințele sunt dezastruoase: multe familii destrămate, numeroși adolescenți și tineri și-au abandonat pregătirea școlară sau universitară, incidența bolilor psihice și a sinuciderilor este crescută în rândul adepților[20].

---

[19] Pr. Petre CIUHANDU, *„Înțelegi oare ce citești?" (Faptele Apostolilor 8, 30). Biserica și Sectele în fața Sfintei Scripturi*, Beiuș, Edit. Buna Vestire, 1998, p. 218.

[20] Pr. Gheorghe PETRARU, *Ortodoxie și prozelitism*, Iași, Edit. Trinitas, 2000, p. 278.

Racolarea prozelitistă de noi membri se face prin conferinţe, cursuri şi practici yoga în manieră „modernă”; propun aşa-zisa echilibrare fizică şi psihică, dezvoltarea conştiinţei de sine etc.

Adepții afirmă, în marea lor majoritate, că sunt, în continuare, ortodocşi; unii se spovedesc (şi chiar sunt împărtăşiţi!), alţii renunţă la spovedanie şi împărtăşanie. O concepție foarte periculoasă este identificarea practicii yoga cu isihasmul („isihasm yoghin”, „yoga creștină”[21]). „Rugăciunea inimii” este considerată o formă de meditație avansată, conform tehnicilor *Japa yoga* și *Laya yoga*. Există chiar și o formă de „post yoghinic”, după o rețetă stabilită de Bivolaru însuși.

„Fiii luminii” sau „Creştinii noii ere” sunt adepţii lui Francisc Horvath, care şi-a schimbat în 1990 numele în **Francisc Maitreya**. Originar din Deva, fost tehnician în Timişoara şi profesor de desen la Vaslui, promovează un sistem religios sincretic new-age-ist, combinând învăţături ortodoxe şi din religiile orientale. Se consideră: mare clarvăzător[22], profet, guru, reîncarnare a lui Hristos, Mângâietorul – Duhul Sfânt întrupat şi chiar „Tatăl cel ceresc”[23]. Moare de sărbătoarea ortodoxă a Înălţării Domnului din anul 2003, când se pretinde că şi-ar fi părăsit corpul fizic „pentru o vreme”, aflându-se la spitalul din Baia Mare (adepții pretind că ar fi fost ucis – „iradiat”, alții spun că s-a supus singur înfometării). Autor al mai multor cărţi (din care 2 „evanghelii”, 7 rugăciuni, 10 „scrisori”, 21 de „psalmi” şi numeroase „sutre”). Stilul profetic al revelaţiilor se aseamănă cu cel al „Noului Ierusalim”, atât ca „surse” (Dumnezeu Tatăl, Fecioara Maria), cât şi în privinţa conţinutului: salvarea exclusivistă a României, urmând noile „descoperiri”, transmise în binecunoscutul limbaj prolix, dar cu tentă apocaliptică şi implorări patetice.

Din Ortodoxie e preluată credinţa în Treime, care se modifică în sensul acceptării celorlalte „avataruri” ale lui Hristos: Krishna, Rama, Budha, Mahomed, Zalmoxes şi, bineînţeles, cel actual: Maitreya. Se

---

[21] Alexandru DOBOȘ, *Isus și ecuația Yoga*, București, Edit. Nirvana, col. Tibet, 1993, p. 105.

[22] Ziarul *Ziua* din 5 ian. 2002 reproduce profeţii elucubrante: în cursul anului 2002, pământul va arde, regimul chinez va cădea etc.

[23] A se vedea coperta-spate a cărţii Annei VÂLCEANU, *Putere de la mine vă dau vouă, Tatăl ceresc, stăpânul vostru,* f. Edit. şi an, unde, dedesubtul fotografiei lui Maytreia, găsim scris: „Iată, prin această poză este văzută puterea Mea, este spus Cuvântul Meu; căutaţi-l şi veţi găsi Adevărul prin El şi pe Mine, Tatăl cel ceresc”.

vorbeşte şi de Duhul Sfânt, fie confundat cu Tatăl ceresc, fie prezentat ca o forţă (putere) a Acestuia transmisă în lume exclusiv de Maitreya şi adepţii săi. O cinstesc şi pe Fecioara Maria, alături de alţi iniţiaţi şi „maeştri", chemaţi în ajutor prin „rugăciune" – executată exclusiv în spaţii consacrate (temple) sau în faţa unor amulete (piramide) dăruite de marele maestru. Cred în reincarnare.

Cultul este specific oriental: adepţii se îmbracă în alb, cu brâie colorate (în special verzi sau albastre), recită mantre (mantra specifică sectei: Uiiiiiii!!!), venerează icoane, dar şi desene executate de maestru, cruci stilizate în forme ciudate, folosesc elemente decorative şi cultice din budism (statuete, beţişoare parfumate etc.). Execută diverse „poziţii" yoga (a „Focului Cosmic") şi tehnici de meditaţie, axate pe realizarea păcii, iubirii şi armoniei (incluzând energia sexuală) în Noua Eră.

Morala lor e rigoristă, chiar ascetică. Au restricţii la carne. Pretind executarea de vindecări holistice, bioenergii, tratamente homeopate. Consumă „băuturi sfinte" – generatoare de stări euforice. Adepții au forme de asceză în locuri retrase (peşteri), unde s-au semnalat decese suspecte. În aprilie 1997, s-a înregistrat moartea tinerei Ofelia din Oradea, de 26 de ani, în peştera de la Roşcani. Adepţii se consideră, în continuare, ortodocşi, dar „evoluaţi". Continuă să apeleze la preot, pentru diverse ritualuri: sfeştanie, înmormântare etc.

Maytreia apărea destul de des în Bucureşti, mai ales în parcuri (preferat era Cişmigiul), unde se remarca prin ţinuta insolită (toga albă) şi gloata de adepţi (cca. 100) care-l înconjurau. După moartea sa, gruparea a slăbit în intensitate, dar continuă să țină cursuri în mijlocul naturii. Dețin site-uri internet și propun o şcoală „iniţiatică" de yoga, numită „Academia sufletului".

Asociația „Elta Universitate" este înființată în 1990 de către Ion Dumitrescu, fost tâmplar, autor al unui „Manual de metafizică Elta". Sediul actual este la Hârșova, într-un fost adăpost pentru sinistrați, transformat în fabrică de „pâine naturală". De altfel, aceasta este principala activitate aducătoare de profit a grupării, fiind intens mediatizată pe internet, cu o rețea de distribuție bine pusă la punct, în toată țara.

Gruparea este o replică de mai mici dimensiuni a MISA. Încurajează astrologia și ocultismul și pun pe primul plan o pretinsă formă de taumaturgie, cu care luptă împotriva unor boli grave, precum cancerul sau diabetul. Pompos intitulată „Universitate", gruparea se

pretinde inițiatoarea unui concept nou – „alimentația naturală”, bazată pe „hrană vie”, adică neprelucrată termic, având un regim exclusiv vegan cu produse crude (lapte nepasteurizat, miere, fructe, legume, cereale). Consumă sucuri naturale (apa este exclusă). Zahărul și sarea sunt interzise. Acceptă cafeaua și țigările. Resping medicamentele și au o igienă precară. Se îmbracă numai în alb. Practică zilnic nuditatea cel puțin o oră: „Cât mai puține haine înseamnă cât mai multă viață” [24].

Alimentele se prelucrează prin uscare și deshidratare. Celebra lor „pâine” este, de fapt, o formă de azimă realizată prin deshidratarea unui amestec de tărâțe și zer. Produsul este înregistrat la OSIM și poate fi procurat de la magazine afiliate sau pe baza de comandă. Se pretinde a fi o pâine miraculoasă, care vindecă sau ameliorează numeroase boli. Ținând cont de vânzările acestui produs, liderii grupării pretind că au 20.000 de adepți. Își fac o publicitate asiduă pe internet și în mediile ocultiste. O altă invenție „universitară” de tip Elta este „sexosofia” („înțelepciunea sexului”): bărbații n-au voie să întrețină raporturi sexuale cu finalitate, decât de zece ori pe an. În rest, sunt obligați să practice continența.

Radiestezia este o pseudo-știință cu caracter ocult, care propune pătrunderea şi cunoaşterea sinelui uman şi influenţarea lui prin energiile pe care le captează prin diferite tehnici (exemple: nuiaua, bagheta, pendulul etc.). Acestea pot fi pozitive sau negative, iar subiectul, odată informat, își orânduiește viața în consecință.

În mişcare au fost atraşi şi preoţi, pretinzând realizarea de exorcisme sau evaluând cantitatea de „energie” depozitată în diverse icoane, moaște etc. Se solicită adepţilor respectarea cu stricteţe a dogmelor ortodoxe: Sfânta Treime, credinţa în jertfa lui Hristos etc. Se impun: ţinerea cu stricteţe a posturilor, Spovedania, Împărtăşania.

Paravanul legal al desfășurării activităților adepților acestui curent sincretico-ocult îl reprezintă mai multe ONG-uri și SRL-uri: Asociaţia Naţională de Terapii Complementare din România (preşedinte Bors Marian Constantin); Societatea Română de Radiestezie şi Fundaţia română de Inforenergetică „Sf. Ap. Andrei” (preşedinte: Claudian Dumitriu). Alte personalităţi: Dr. Ing. Constantin Cojocaru („Cojoterapia”), dr. Mudava (fost candidat la preşedinţie), Mario Sorin Vasilescu.

---

[24] Ion DUMITRESCU, *Manual de metafizică ELTA Universitate*, Edit. Christalin – Asociația CESAN, 2016, p. 137.

Doctrinele promovate se remarcă prin amestecul de învățături ortodoxe autentice și invenții proprii, menite să valorifice potențialul religios ancestral (neopăgânismul dacic), precum și „descoperiri" primite pe firul revelației deschise: o așa-zisă „arhistrategie" cerească, implicând pe Dumnezeu Tatăl și Fiul, diverși îngeri, lumina necreată etc.. Se insistă asupra necesității modificării Constituției României, în sensul menționării statului român ca fiind „spiritual hristic".

Captează „energii" prin cercuri şi lanţuri umane în anumite locuri şi timpuri (Vf. Omu, litoral etc.), unde se realizează adevărate tabere de întrunire a adepţilor.

Se înscriu, mai amplu, în curentul New Age. Zic că sunt, în continuare, ortodocşi; unii se spovedesc (şi chiar sunt împărtăşiţi!), alţii renunţă la spovedanie şi împărtăşanie.

Pentru măsurarea „efectelor" energetice ale instrumentelor radiesteziste, se folosește așa-numita „convenție mentală" – în fapt, o formă mascată de ghicitorie ocultă.

O formă aparte de radiestezie importată în România este Reiki (fondator: japonezul Usui Mikao)[25]. De la simpla măsurare radiestezică a unor energii și poziționarea dualistă față de acestea, Reiki se pretinde a fi metoda de conectare a adepţilor la „sursa de energie universală". Evident, această sursă este impersonală și nu poate fi privită ca o divinitate, însă adepții promovează credința în reîncarnare și alte învățături orientale.

„Spiriţii" bihoreni formează o grupare aparte, legată de personalitatea diac. Iosif Vuculescu de la parohia Sepreuş (Arad); el deprinde spiritismul la Budapesta şi Viena şi predică o abordare a lui „ştiinţifică" începând cu 1910.

Se remarcă în Oastea Domnului, unde creează un grup special. Se consideră „vas ales" şi „presbiter" al grupării, organizând adunări în case particulare (şedinţe la care se citeşte din Biblie, apoi se cheamă „Duhul" în stare de autosugestie, asemenea duhoborţilor[26] şi penticostalilor). Practică forme adaptate de spovedanie, împărtăşanie şi maslu („ungeri"). Se consideră mai presus de preoţi şi de episcopi, pentru că sunt hirotoniţi „direct de Dumnezeu, de Duhul Sfânt", cu care

---

[25] Radu Petre MUREȘAN, *Alternative spirituale în România*, Sibiu, Edit. Agnos, 2011, p. 169.

[26] Sectă mistică slavă.

comunică, prin intermediul unui medium, care poartă titulatura de „Vasul”[27]. Alt lider a fost Tanca Vasile (între 1930-1970)[28].

După 1970, se încearcă recunoaşterea oficială a mişcării. Sunt separaţi de Oastea Domnului şi nu trebuie confundaţi cu ea, fiind mai degrabă o formă de spiritism autohton, provincial.

După 1989 se observă o mare prosperitate financiară a membrilor grupării; continuă demersurile pentru recunoaştere, primesc adepţi din rândurile celor ce se desprind din Oastea Domnului.

Remedii privind stoparea proliferării sincretismelor autohtone

- Se impune cu necesitate demascarea tuturor tendințelor sincretice, promovate de organizații ce se pretind a fi ortodoxe sau descriu o „ortodoxie evoluată”;
- Tratarea temelor misionare, privind nocivitatea acestor grupări, în cateheze, predici și la ședințele cercurilor pastorale și misionare;
- Delimitarea oficială a Bisericii Ortodoxe Române de toate credințele compromise în forme sincretice și chemarea sub ascultare a preoților care sunt implicați în favorizarea acestora;
- La taina spovedaniei, duhovnicii au datoria de a interoga penitenții asupra afilierii la astfel de grupări; mulți credincioși nu conștientizează păcatele săvârșite, având impresia că fac un lucru bun;
- Nevoia de maestru (guru) ar trebui estompată prin prestația preoților duhovnici apropiați de sufletele credincioșilor, care să-i călăuzească pe aceștia pe calea mântuirii. De aceea, rearondarea teritorială a parohiilor și construcția de noi biserici sunt deziderate esențiale, menite să ofere noi șanse dialogului personal, prin care preotul se poate ocupa îndeaproape de sufletele enoriașilor;
- Într-o lume hedonistă, în care unele culte sincretiste propun forme de sexualitate aberante, să se insiste pe valoarea familiei,

[27] Constantin CUCIUC, *Religii noi în România,* Edit. Gnosis, București, 1996, p. 150.

[28] P. I. DAVID, *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. II, Constanța, Edit. „Europolis”, 1999, p. 154.

a echilibrului emoțional, sufletesc și fizic, realizat în cadrul acesteia;
- Spiritualitatea ortodoxă trebuie cunoscută și experiată în formele ei autentice, nu prin denaturări yoghine și meditative;
- Sănătatea sufletească și trupească sunt consecințe ale armoniei omului cu Dumnezeu, cu semenii, cosmosul și sinele. Toate practicile pseudo-medicale oculte trebuie demascate ca fiind nocive, întrucât strică acest echilibru.

Bibliografie

1. ANDRONE, Angheluță, *Glasul sufletului*, București, Edit. Seyca, 1998.
2. CALINIC BOTOȘĂNEANUL, Fenomenul „Biserica ortodoxă secretă” - o erezie la început de mileniu III, Cluj-Napoca, Edit. Gedo, 2006.
3. CIUHANDU, Petre, „Înțelegi oare ce citești?” (Faptele Apostolilor 8, 30). Biserica și Sectele în fața Sfintei Scripturi, Beiuș, Edit. Buna Vestire, 1998.
4. CLOȘCĂ, Ciprian Marius *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Iași, Edit. Lumen, 2009.
5. CUCIUC, Constantin, *Religii noi în România,* București, Edit. Gnosis, 1996.
6. DAVID, P. I., Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989, vol. II, Constanța, Edit. „Europolis”, 1999.
7. DOBOȘ, Alexandru, *Isus și ecuația Yoga*, București, Edit. Nirvana, col. Tibet, 1993.
8. DOGARU, Constantin, *Paraclisul Preasfintei Treimi*, sine loco, Edit. Fundaţiei Altadora, 2003.
9. DUMITRESCU, Ion, *Manual de metafizică ELTA Universitate,* sine loco, Edit. Christalin – Asociația CESAN, 2016.
10. LASCAROV – MOLDOVANU, Al., *Fecioara de la Vladimirești,* Piatra Neamț, Edit. Solteris, 2004.
11. MUREȘAN, pr. lect. dr. Radu Petre, *Alternative spirituale în România,* Sibiu, Edit. Agnos, 2011.
12. IDEM, *Stilismul în România,* Sibiu, Edit. Agnos, 2012.
13. PETRARU, pr. dr. Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Iași, Edit. Vasiliana ’98, 2006.
14. IDEM, *Ortodoxie și prozelitism,* Iași, Edit. Trinitas, 2000.
15. TACHE, pr. conf. dr. Sterea, „MISA – duplicitatea absolutului”, în *Glasul Bisericii,* nr. 5-8/2004.

16. URZICĂ, Mihail, *Minuni și false minuni,* București, Edit. Anastasia, 1993.
17. VÂLCEANU, Anna, Putere de la mine vă dau vouă, Tatăl ceresc, stăpânul vostru, sine loco, sine Edit., sine anno.
18. *** (Constantin DOGARU), *Biblia Maicii Domnului,* sine loco, sine Edit., 2004.
19. *** *Plaiul Fundatei,* An. I, Nr. 1.
20. *** *Viața măicuței Veronica*, vol. 1, București, Edit. Arhetip – Renașterea spirituală, 1992.
21. *** *Ziua,* 5 ian. 2002.

NIHILISMUL CA PROVOCARE MISIONARĂ ACTUALĂ

Unitatea eclesială și cea națională sub amenințare

Andrei Motora [*]

Abstract: ***The nihilism as a present missionary challenge. The ecclesial and national unity under threat***. The Orthodox Church must now deal more with the religious indifference of the people and also with their spiritual illness which is spreading throughout. These are caused by the two centuries of nihilistic propaganda in the western Europe and which has already infiltrated in our country in the last decade. Through nihilism, the man is no longer connected to the religion, is being anchored in the material world and is also coming away from the transcendent. His personality has become bleak, depressed and eager to experience the evanescent knowledge which does not provide the spiritual ease. This issue affects not only the Church, which is stuggling to bring man closer to God and to present a brighter view of life, but also the society which has been turned into a battlefield for power, consumerism, and non-values. In this study we intend to reveal the real menace brought by nihilism to the contemporary society, analysing the issue, providing not only a theological approach but also a psychological and social one. In this case, the Church should become more vigilent, and intensify its mission against the nihilism which destroys both morality and the idea of divinity.

Keywords: *nihilism, the mission of the Church, society, liberalism, realism, vitalism, religious indifference, non-values.*

1. Introducere: Iluminismul – element precursor al nihilismului

Iluminismul este o mișcare care, în formele incipiente, îi avea în frunte pe filosofi precum Voltaire și Rousseau. „Țelul lor era aplicarea

[*] Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, România.

analizei raționale în toate domeniile. Nu erau dispuși să accepte tradiția sau revelația ca rațiune suficientă pentru a întreprinde ceva. Ei pledau mai mult pentru libertate – a presei, a cuvântului, a comerțului, împotriva arestării arbitrare – decât pentru egalitate, deși doreau egalitate în fața legii. Principalele ținte ale atacului lor erau Biserica și guvernarea de spotică. Nu erau acceptate interpretarea literală a Bibliei și respingeau tot ce nu putea fi explicat de rațiune”[1].

Totuși, dorim să aducem aici o remarcă demnă de menționat. Să ne focalizăm privirea în secolul în care a avut loc reforma protestantă condusă de Martin Luther. Această mișcare a fost susținută puternic de gândirea umanistă a secolului condusă, pe atunci, de ilustrul cărturar Erasmus de Rotterdam (1466-1536), considerat de către celebrul prozator și dramaturg vienez Stefan Zweig (1881-1942), ca fiind „primul european și cetățean conștient”[2]. Umaniștii secolului al XVI-lea puneau rațiunea și asimilarea de cunoștințe pe primul plan, iar credința în Dumnezeu și aprofundarea scrierilor cu caracter teologic pe plan secundar. Putem spune că acesta este un prim pas al nihilismului, dar un nihilism incipient, care nu avea vigoarea necesară de a se desprinde de Biserica Romano-catolică, în sânul căreia s-a format. Acest lucru îl vedem din refuzul umaniștilor de a se implica efectiv în reforma protestantă inițiată de Martin Luther, în anul 1517. Umaniștii de atunci, chiar dacă satirizau Biserica și pe slujitorii ei[3], militau pentru o schimbare a Bisericii din interior și nu una venită din exterior, așa cum dorea reformatorul german. Dacă facem la rece o evoluție a raționalismului (care la bază este nihilist, pentru că se pune rațiunea și încrederea în puterea proprie, în detrimentul ideii de credință și de Dumnezeu) din timpul lui Luther și cel de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, vom vedea o evoluție fabuloasă a acestei gândiri. Dacă raționalismul lui Erasmus accentua ideea că pe lângă credința în Biserică și în Dumnezeu este nevoie și de asimilarea unor informații noi,

---

[1] Duncan TOWNSON, *Franța în Revoluție*, București, Edit. All, 2002, p. 23. Putem observa aici că ideea de nihilism se impune ușor în societate. Dorința de excludere a lui Dumnezeu din viața omului stăpânea mediul iluminist care a reușit să își propage ideile ajutat fiind de mediul politic și social deficitar din acea perioadă.

[2] Stefan ZWEIG, *Triumful și destinul tragic al lui Erasm din Rotterdam*, trad. Emerich Deutsch, București, Edit. Univers, 1975, p. 6.

[3] A se vedea celebra satiră a umanistului Erasmus de Rotterdam, *Elogiul nebuniei*.

exterioare, *dar* (și acest lucru este extrem de important) *fără a se ieși din granițele Bisericii*[4], raționalismul lui Voltaire și Rousseau exclude clar ideea de Dumnezeu, Biserică, credință și Adevăr absolut. Se dorește o emancipare culturală totală, din care să fie înlăturată și distrusă ideea de spiritualitate. Trecerea de la umanism la iluminism este fundamentală. Pe mai departe vom vedea că trăim într-un mediu nihilist prin definiție, tranziția de la iluminism la nihilism făcându-se pe perioada celor două secole (de la Revoluția Franceză și până astăzi) și vom accentua punctele mai importante din cadrul acestei evoluții.

Nihilismul este „atitudine, tendință, concepție sau manifestare care neagă rânduielile, instituțiile, morala, tradițiile culturale existente într-o societate dată, fără să le opună, în schimb, altele superioare; atitudine de negare absolută”[5]. Această definiție oficială parcă te infioară. Nihiliștii nu numai că neagă cu vehemență existența unui Adevăr Absolut în Dumnezeu sau a unei ordini divine, dar și chiar luptă pentru a distruge ideea de divinitate, de autoritate și de lege morală, tocmai ca lumea să nu creadă în nimic[6].

2. Liberalismul, realismul, vitalismul și nihilismul distrugerii – etape ale dialecticii nihiliste

a. *Liberalismul* este prima manifestare a nihilismului în societate, prin care omului i se dă posibilitatea de a se manifesta fără nicio reținere, să acționeze în funcție de viciile care îl stăpânesc fără a fi tras la răspundere pentru toate acestea. Primul cuvânt din deviza Revoluției Franceze vehicula acest concept de libertate. Poporul chiar acest lucru își dorea, în general, prin abolirea vechiului regim în care existau limitări în ceea ce privește manifestarea voinței proprii și instaurarea ideii de libertate de acțiune. Popoarele din secolul al XIX-lea au luat exemplul

[4] Keith RANDELL, *Luther și reforma în Germania (1517-1555)*, trad. Horia Niculescu, București, Edit. All, 1994, p. 19.

[5] *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, București, Edit. Univers enciclopedic, 1998, p. 694.

[6] „Viața socotită pedeapsă, fericirea – ispită; pasiunile considerate diabolice, încrederea în sine socotită fără Dumnezeu” este socotită de către Friedrich Nietzsche, un susținător fervent al nihilismului, ca fiind o „psihologie a opreliștii, un soi de zidire în frică”. De asemenea afirmă că „nihilismul este o stare normală”. Friedrich NIETZSCHE, *Aforisme. Scrisori*, trad Amelia Pavel, București, Edit. Humanitas, 1992, p. 53, 64.

revoluționarilor francezi și au dorit introducerea conceptului de libertate și în viața lor. Un istoric spune că în secolul al XIX-lea are loc o *„trezire a națiunilor”* care au realizat că pot să își decidă singure soarta.

În libertatea sa absolută atribuită de societate, omul nu a abolit numai ideea de stăpânire politică, ci și ideea de realitate divină. Cel care a gustat din libertate și își dă seama că poate să se manifeste în prisma mentalității sale, fie ea păcătoasă și vicioasă, anulează vrând-nevrând și *autoritatea divină*, tocmai pentru că devine irascibil la ideea de stăpânire. Omul caută să reformeze și instituția divină, când își dă seama că are libertatea să își creeze un mediu propice de manifestare. El face un „dumnezeu uman”, care să fie de acord cu toate păcatele sale, care să nu îi mai ceară socoteală, care îi prezintă o viață a fericirii la care ajungi greu și care recomandă respectarea unor legi de conduită și morală care sunt contrare mediului în care trăim.

Prin anularea formelor de guvernământ politice, după Revoluția Franceză, se anulează clar și ideea de Dumnezeu:

> „Orice formă de guvernământ este trainică în măsura în care îl are pe Dumnezeu drept temelie și voia Lui drept îndrumător; însă, cu siguranță, aceste aspecte nu caracterizează forma liberală de guvernare. În concepția liberală, poporul este cel care conduce, nu Dumnezeu; Dumnezeu Însuși este un «monarh constituțional», a Cărui autoritate a fost cu totul delegată poporului și a Cărui funcție este cu totul ceremonială”[7].

Poporului îi surâde, bineînțeles, ideea de a deveni un modelator al mediului în care trăiește și să devină un dumnezeu în toate acțiunile vieții sale. Nu reprezintă o problemă faptul că are libertatea de a alege, problema este că alegerile omului fără Dumnezeu nu pot fi bune, pentru că omul lipsit de ajutorul harului divin selectează din impuls numai ce este rău.

Omul este limitat, pentru că este o creatură și tot ceea ce emite prin puterile proprii are o limită, chiar dacă încearcă din răsputeri să creeze ce e mai bun: „Liberalul poate fi interesat de cultură, de erudiție, de afaceri sau pur și simplu de confort; dar, în fiecare dintre țelurile sale, dimensiunea absolutului pur și simplu lipsește. El nu poate, sau nu vrea,

---

[7] Serafim ROSE, *Nihilismul: rădăcina revoluției în epoca modernă*, trad. Dana Cocargeanu, ed. a II-a, București, Edit. Sophia, 2013, p. 43.

să gândească din punct de vedere al finalității, al lucrurilor fundamentale. Setea de adevăr absolut a dispărut; a fost înghițită de lumesc”[8]. Astfel, prin libertate, omului i sa dat puterea de a-și crea propriul dumnezeu, un dumnezeu modelat după principii umane și limitate, care nu are aproape deloc nimic în comun cu Dumnezeu cel necuprins, care este Adevărul Absolut.

b. *Realismul* este a doua etapă a nihilismului, care o succede pe prima, dar, în același timp, o înglobează. După ce omul dispune de libertate, un act prin care poate să își ghideze singur viața și să își creeze propriul mod de manifestare, mișcarea nihilistă a recurs la desprinderea totală a omului de ideea de divin și ancorarea lui în lumea aceasta materială. Prin libertate omul a renunțat el singur la ajutorul divin, conștientizând că poate să subziste prin forțele proprii, dar era necesară și desprinderea totală a acestuia de Dumnezeu pentru ca să fie o unealtă utilă. Un om care mai are încă ideea de Divinitate, chiar dacă nu o accesează, poate oricând să se întoarcă la ea, pentru că va fi primit cu brațele deschise de Aceasta. Chiar Hristos spune că Dumnezeu se bucură pentru un păcătos care se întoarce la viața cea adevărată ca și pentru nouăzeci și nouă de drepți (*cf.* Lc. 15, 7).

Deci, trebuia aplicată distrugerea completă a realității prezenței lui Dumnezeu în lume, pentru ca omul să nu mai aibă un refugiu când dezamăgirea dată de lumea această, inevitabil va veni. Astfel, prin realism se creează un om nou, o minte realistă, ancorată în material, cu alte cuvinte, un individ cu totul și cu totul realist. Și cum se manifestă un astfel de specimen? Realistul este „omul care nu respectă nimic, nu se închină în fața niciunui fel de autoritate, judecă toate prin prisma științei, considerată adevăr absolut și unic, respinge orice idealism sau abstracțiune în favoarea concretului și fapticului. El crede, într-un cuvânt, în «nimic-altceva-decât» în reducerea a tot ceea ce oamenii au considerat «mai înalt», a lucrurilor care țin de minte și de spirit, la cele de jos sau «primare»: materia, senzația și fizicul”[9]. Ideea de Dumnezeu este total respinsă. Omul care a trecut prin cele două etape nu mai crede în nimic altceva decât în forțele proprii și respinge orice ajutor din exterior, socotindu-l o modalitate de subminare, suprimare și autoritate.

[8] *Ibidem*, p. 46.
[9] *Ibidem*, p. 51.

c. *Vitalismul* reprezintă modalitate prin care se conservă realizările celor două etape nihiliste primare: liberalismul și realismul. Cum acționează vitalismul? Evident că Dumnezeu are locul Lui special în om și orice retragere a harului divin din noi lasă un gol imens care este puternic resimțit de către om și care nu poate fi umplut de nimic altceva. Astfel, omul este însetat de Dumnezeu, nu Îl mai caută pentru că mediul nu îi permite acest lucru și nici nu îl îndeamnă la această acțiune, iar vitalismul nu face nimic altceva decât să îi dea omului surogate prin care să creadă că își umple golul spiritual. Prin vitalism se propagă ideea căutării spiritualului în altceva decât în Adevărul creștin și totul devine o *pseudoreligie*.

În acest moment de gol spiritual în care omul este desprins de Dumnezeu, tot ceea ce îi este infuzat este luat ca atare și asimilat ca fiind ceva de natură spirituală. Așa că dacă i se prezintă satanismul ca o pseudoreligie atractivă el aderă la aceasta pentru că dorește să se agațe de ceva care să îi aline durerea pricinuită de lipsa harului divin din el. Vom vedea mai jos cum s-a manifestat vitalismul în secolele XX și XXI. Iată cum s-a realizat tranziția de la realism la vitalism: „Realismul reduce supranaturalul la natural; vitalismul merge mai departe și reduce totul la experiența subiectivă și la senzație. Lumea care i se părea realistului atât de solidă, adevărul care i se părea acestuia atât de sigur se dizolvă în viziunea vitalistă asupra lucrurilor; mintea nu mai are loc de odihnă, totul este înghițit în mișcare și acțiunea”[10]. Prin vitalism, omul este ancorat și mai puternic în „principiile” acestei lumi care, subliniem din nou, nu au nici o legătură cu Dumnezeu.

Cu toate acestea, sentimentul timpului originar, a stării dinainte de păcat, rămâne fixat în mintea omului și chiar dacă păcătuiește și i se oferă de către societate substitute ale harului divin; el va simți lipsa comuniunii cu Dumnezeu:

> „Deci nu i s-a retras omului unitatea primordială, ca unitate virtuală și totuși tangibilă în și prin sentimentul nostalgiei paradisului. Iată de ce acest sentiment, trăit deopotrivă ca sentiment al timpului originar (*illud tempus*) ori ca aspirație spre paradisul ceresc (*eshaton*) este și izvorul cunoașterii și calea spre unitatea omului și a societății. Ea îmbracă, temporal, expresia timpului eternei

[10] *Ibidem*, p. 78.

reîntoarceri (*illud tempus*) ori pe aceea a timpului eshatologic. În planul ființei colective, ea îmbracă forma comunității eshatologice sau ecleziale. Prin una, omul își amintește că a fost cetățeanul paradisului terestru, prin cealaltă se aude chemat (aspiră) să devină cetățeanul paradisului ceresc, al veacului ce va să fie, Amin!”[11].

d. *Nihilismul distrugerii* este „desăvârșirea” tuturor celor trei primi pași prezentați mai sus. Aici avem de-a face cu un nihilism aproape pur în care valorile nu doar că nu mai sunt apreciate, ci chiar anulate. Nietzsche dă un îndemn uluitor omenirii: „Adevărul nu există, totul este permis”[12]. Însă filosoful Serghei Neceaev, putem spune că dă o definiție nihilismului distrugător: „Să ne încredem în spiritul etern care distruge și nimicește, numai pentru că el este izvorul de nepătruns și veșnic creator al vieții în totalitatea ei. Pasiunea pentru distrugere este și o pasiune creatoare”[13]. Cu alte cuvinte, după cum am spus și mai sus, nihilismul nu îți propune numai înlăturarea și distrugerea lui Dumnezeu, ci distrugerea principiilor morale fundamentale ale lumii. Distrugând acestea duci lumea spre pieire. Principiile morale date de Dumnezeu sunt rădăcina omului, din care vine puterea și viața. Un atentat la adresa existenței lui Dumnezeu duce inevitabil la anularea ideii de viață.

3. Efectele vizibile ale acestor patru etape ale nihilismului asupra lumii și asupra omului pe parcursul ultimelor două secole

După cum am spus și mai sus, timp de două secole, *umanismul* propus de Erasmus de Rotterdam evoluează în *iluminismul* lui Voltaire și Rousseau, ca după Revoluția Franceză acest concept să se cristalizeze prin gândirea lui Darwin, Freud, Nietzsche, Marx și Engels ajungându-se în zilele noastre la un *nihilism* aproape perfect.

Într-o zi de marți, la data de 14 iulie 1789 care loc un eveniment prin care se inițiază ideea de revoltă în Franța și anume *căderea Bastiliei*. Aceasta era o renumită închisoare în care erau închiși toți cei condamnați de vechiul regim monarhic. Istoricii spun că în jur de 40000 de oameni au pătruns în fort

[11] Ilie BĂDESCU, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, București, Edit. Valahia, 2002, p. 30.

[12] Karl JASPERS, *Nietzsche and Christianity*, Henry Regnery Company (Gateway edition), 1961, p. 83.

[13] Serafim ROSE, *op. cit.*, p. 84.

pentru a sustrage armamentul de aici (30000 de puști și 23 tunuri). Interesant este faptul că răsculații nu s-au limitat doar la atât, ci au incendiat și dărâmat din temelii această fortăreață. Prin acest gest, francezii arată că nu mai sunt de acord cu ideea de autoritate. O închisoare simbolizează privarea de libertate, care, însă, se datorează încălcării unor legi dinainte stabilite pentru a întocmi o anumită ordine. Dărâmarea închisorii Bastilia ne arată faptul că omul nu mai vrea să se afle sub influența legii, chiar dacă ea dădea stabilitate. Prin acest gest de revoltă manifestat pe data de 14 iulie 1789, omul îmbrățișează ideea de libertate fără margini.

Ideea de libertate avea să fie susținută de *biologul englez Charles Darwin*, care prin *teoria evoluției* îi dă omului un motiv în plus să se simtă liber și să conștientizeze că are dreptul la o manifestare neîngrădită, fie ea rea. Omul este apropiat de animal, o creatură net inferioară omului, care nu are rațiune, fiind ghidată numai de legi biologice. Mai mult decât atât, animalul nu are o parte emoțională bine conturată, așa cum are omul. Vă dați seama cum a fost primit darwinismul de niște oameni care doreau numai satisfacerea plăcerii proprii fără nicio limită și în deplină libertate! Iată cum este răspândită prima etapă nihilistă, liberalismul. Cu toate acestea, „darwiniștii nu pot explica nevoia omului de dragoste”[14], acel gol spiritual specific omului care nu îl are pe Dumnezeu. Darwin a rezolvat problema libertății neîngrădite, dar nu au putut să îl ajute pe om să își umple golul spiritual.

Biologul englez se stinge din viață în anul 1882 și peste un deceniu își începe activitatea „părintele psihanalizei”, renumitul psihoterapeut Sigmund Freud. Iată ce afirmație face acesta: „Astfel am considerat nevrozele în general ca fiind tulburări ale funcției sexuale, ceea ce numim acum nevroză fiind expresia toxică directă a acestor tulburări, iar psihonevrozele fiind expresia lor psihică. Conștiința mea medicală era satisfăcută”[15]. Dacă analizăm afirmația lui Freud ajungem la următoarea concluzie: *Cauza fundamentală a bolilor psihice este sexualitatea ca act ratat, deci, pentru a nu avea contact cu disfuncții de ordin psihic trebuie să nu mai lăsăm nicio dorință sexuală nesatisfăcută*. Mesajul e complet și explicit acum! Putem observa cum Freud face această precizare în ajutorul lui Darwin, care nu a găsit o metodă de a umple acel gol produs de

[14] Gheorghe FECIORU, „Ne îmbolnăvim de singurătate când ne îndepărtăm de Dumnezeu”, în *Familia Ortodoxă*, 5(28)/2011, p. 4.

[15] Sigmund FREUD, *Viața mea și psihanaliza*, trad. de Vasile Braic și Iuliana Urzică, Iași, Edit. Moldova, 1993, p. 38.

alungarea lui Dumnezeu din om. Psihanalistul ne oferă un surogat (care de altfel se întâlnește și în zilele noastre) al lui Dumnezeu, o „divinitate” prin care putem să ne „umplem” golul spiritual și anume *sexualitatea*. Acest sfat freudian a străbătut istoria și îl găsim, destul de intens pus în practică, mai ales de către tinerii de astăzi; problemă cu care se confruntă Biserica de astăzi. Prin sexualitate, omul se ancorează în această lume. Nu mai conștientizează nimic altceva în afară de plăcerea carnală care trebuie satisfăcută. Așa omul se face rob materialului și palpabilului, ajungând la o concluzie dezastruoasă: *nu găsești plăcere decât în lumea văzută, în mediul material și nu există altceva superior palpabilului*. De-a dreptul înfiorător! Cu toate acestea, iată cum a doua etapă a nihilismului, realismul, este introdusă în lume prin gândirea psihanalitică freudiană.

Evident că în tot acest timp în care Darwin și Freud instaurau în mintea omului primele două etape ale nihilismului, Nietzsche ținea isonul cu lait-motivul vieții sale: „Adevărul nu există”. Karl Marx făcea același lucru prin afirmații precum: „Tot ce există merită distrus” și „credința este opium pentru mase”. Dar și acum golul spiritual nu a putut fi umplut. Nici chiar plăcerea sexuală, deși aparent pare să satisfacă această nevoie aduce o „bucurie” vremelnică.

Pentru a se rezolva această nevoie interioară de Dumnezeu, s-a recurs la instaurarea unei alte acțiuni și anume *munca și dorința de dinamică*. Deci, intră în scenă a treia etapă nihilistă, vitalismul. Secolul XX a fost plin de frământări dinamice care aveau menirea să îl țină pe om ocupat în a se mai gândi la Dumnezeu. Războaiele mondiale i-au pus pe oameni în mișcare. Hitler, prin dorința sa nebună de a construi cât mai mult a dat un exemplu oamenilor că se pot realiza lucruri mărețe prin clădiri și mașinării maiestuoase[16]. El făcea următoarea afirmație: *„Munca te face liber”*. Ideea de mișcare și vitalitate permanentă o regăsim și în comunismul din a doua jumătate a secolului XX. Se punea accent pe muncă, pe evoluție și pe dinamică. Totul trebuia să se miște și ceea ce era neproductiv trebuia să dispară. În tot acest timp, regimurile totalitare au încercat să distrugă și tot ceea ce se referea la Dumnezeu și la intelectualitate. Închisorile comuniste au încercat să reeduce oamenii care

[16] Sunt studiate acum megastructurile naziste și care sunt o mărturie vie a obsesiei sistemului nazist de a construi cât mai mult, de a pune în mișcare masele. Urmărind un documentar televizat despre Hitler și realizările sale pe acest plan, un istoric spune că pentru Hitler tot ceea ce era mare era considerat și bun.

vorbeau despre Dumnezeu și credeau cu adevărat în El. Iată cum încadrăm istoric vitalismul ca etapă a nihilismului.

Cum rămâne la ultima etapă? După anul 1980 oamenii încep să își de-a din nou seama că pot să își decidă singuri soarta. Apar primele partide care luptau împotriva autorității. Spre sfârșitul deceniului apar mișcări de eliberare și „Cortina de Fier" cade, interesant, fără să țină prea mult piept oamenilor care deveniseră atât de conștienți de faptul că trebuie să aibă libertate și drepturi. De fapt, nici nu mai avea de ce să își mai facă griji pentru că le arătaseră oamenilor că trebuie să fie liberi și au distrus majoritatea reperelor religioase. După 1990, aveam de-a face cu un om nou: *dornic de a-și manifesta libertatea și drepturile, dar fără Dumnezeu*. Aici apare și ultima etapă și anume cea a nihilismului distrugător. Dacă analizăm puțin societatea ne dăm seama de acest lucru.

După anul 1990, vorbim despre o societate cristalizată prin cele trei etape ale nihilismului. De acum începe revoluția tehnologiei. Dorința de libertate ia forme inimaginabile și fiecare pretinde acest drept, fără însă să se gândească la faptul că uneori, revendicându-și acest drept, poate încalca libertatea altor persoane, dar cui îi pasă? Un singur lucru contează: bunăstarea proprie, fără a ne gândi la bunăstarea celuilalt (un principiu egoist prin excelență). Oare în această ultimă etapă a nihilismului să fie așa de rea? Putem spune că cea mai rea. Nihilismul distrugerii anulează orice ideea care ar încerca să promoveze moralitatea și valoarea. Rămâi de-a dreptul stupefiat când vezi că multe persoane aleg imoralitatea în detrimentul moralității și curăției și resping valoarea în favoarea lipsei de calități. Părintele Serafim Rose face o scurtă legătură între cele patru etape nihiliste care au evoluat odată imboldul pe care Revoluția Franceză l-a dat lumii: „Prima etapă a nihilismului, liberalismul, s-a născut din câteva erori: oamenii au considerat că ochiul nostru bolnav este sănătos, că imaginile neclare pe care le vede sunt o imagine limpede a lumii și, astfel, au renunțat la doctorul sufletului, Biserica, de a cărei slujire nu are nevoie cel «sănătos». În etapa a doua, realismul, boala începe să crească, pentru că nu se mai îngrijește de ea doctorul de care este nevoie; câmpul vizual se micșorează; obiectele îndepărtate, deja destul de încețoșate în starea «naturală» a vederii neclare, nu se mai văd deloc; numai obiectele cele mai apropiate se văd limpede, iar pacientul devine încredințat că altele nici nu există. În etapa a treia, vitalismul, infectarea duce la inflamație; chiar și obiectele apropiate se văd neclar schimonosit și apar halucinațiile. În etapa

a patra, nihilismul distrugerii, se instalează orbirea, iar boala se răspândește în tot corpul, provocând agonie, convulsii și moarte”[17].

Omul modern este supus dinamicii, o lecție pe care a învățat-o de la regimurile totalitare din secolul trecut. Acum nimeni parcă nu mai poate aștepta, fiecare vrea ca totul să fie spontan, dar lucrurile care vin pe moment pot fi interesante și pline de inspirație, dar unele pot fi de-a dreptul necugetate, pentru că ceva spontan apare din necugetare, dintr-o lipsă de analiză. Dezordinea materială actuală poate fi înțeleasă numai analizându-se dezordinea spirituală, iar acest lucru se poate realiza numai atunci când fiecare om se investighează serios pe sine. De la om pleacă totul. Dacă fiecare om s-ar îngriji de ordinea sa lăuntrică, acest lucru s-ar răsfrânge și asupra societății. De ce acest lucru? Pentru că omul este

> „arhitectul vremurilor într-o lucrarea care, atunci când nu este teandrică, este potrivnică firii și, prin urmare, de două ori ucigătoare: atât pentru trup, cât mai ales pentru suflet. O arhitectură socială gândită de o minte care nu a lucrat împreună cu Făcătorul-a-toate este, în primul rând lipsită de iubire, pentru că Dumnezeu Însuși este iubire. Principiile pe care se fundamentează astfel de arhitecturi sociale sunt ideologii autosuficiente, gândite nu să propovăduiască împreună viețuirea cu un celălalt-persoană, ci să ne transforme în unelte cu existențe haotice, dar capabile de o lucrare la unison gândită de altcineva – un altcineva conștient de faptul că omul este arhitectul vremurilor”[18].

4. Concluzii

Ce efect are această lume nihilistă asupra omului, asupra Bisericii și asupra societății? Iată câteva efecte distrugătoare:

a. *Societatea contemporană îi permite omului să facă orice, să își manifeste libertatea așa cum dorește, fără să dea socoteală cuiva pentru alegerile făcute*, tocmai pentru că nu există un principiu adevărat în această lume. Această mentalitate provine de la Nietzsche, care afirmă: *„Totul este fals, totul este permis”*[19].

---

[17] Serafim ROSE, *op. cit.*, p. 89.

[18] Alina MIRICĂ, „Politici sociale vechi pentru vremuri noi (I)”, în *Familia Ortodoxă*, 5(40)/2012, p. 34.

[19] Friedrich NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 19.

b. *Lumea în care trăim anulează ideea de moralitate și de valoare* și se promovează această dinamică exagerată. Ea nu îți mai permite să stai, să analizezi, să treci prin filtrul gândirii ceea ce ți se infuzează de către societate (chiar dacă este bun sau rău). Așa ei totul de-a gata, fără să te întrebi dacă acel lucru este bun sau rău și dacă este benefic sau maladiv pentru viața ta.

c. *Sexualitatea joacă un rol din ce în ce mai important în viața omului*. El se apleacă numai spre acest stimul și mentalitatea actuală chiar îl impulsionează să dea curs acestor stimuli, fără să se gândească la eventualele repercusiuni care ar putea apărea. Părintele Vasilios Thermos, un renumit psihoterapeut ortodox grec, spune că obsesia sexuală a devenit un fel de cultură publică[20].

d. *Formarea de mentalități egoiste și individualiste care nu știu altceva decât faptul că dispun de libertate fără limite și drepturi care nu pot fi încălcate*. Această nouă atitudine lovește mai ales în familie. O persoană care se gândește numai la emancipare și libertate nu poate să trăiască cu altcineva. Să nu mai punem problema nașterii de prunci. Pentru a fi părinte trebuie să te jertfești, să renunți la libertatea ta pentru a te îngriji de un viitor cetățean al societății. O persoană care dorește să fie liberă nu vrea să fie îngrădită de soțul sau soția care are nevoie de ajutorul lui atunci când el își făcuse alte planuri. La fel în un cazul copiilor, unul dintre soți trebuie să renunțe uneori la libertatea proprie pentru bunăstarea celuilalt și invers.

Nihilismul afectează grav societatea, Biserica și personalitatea fiecărui om în parte. Biserica, în misiunea ei, trebuie să arate omului calea lui Hristos, care ne ajută să ne punem în ordine sinele și, indirect, întreaga societate. Sociologul Ilie Bădescu este de părere că viața lăuntrică dezordonată a omului este principala cauză a declinului societății. Singura cale de ieșire este adusă prin cultura credinței și a vieții. Fără îndoială, sunt diverse căi de întoarcere de la moarte la viață ale omului modern – pentru că acesta a murit sufletește, după cum spune Tolstoi, este „cadavru vertical" – și cea mai sigură este calea credinței[21]. Speranța este în Hristos, fiindcă

---

[20] Vasilios THERMOS, *Despre problemele vieții creștine contemporane*, trad. Șerban Tică, București, Edit. Sophia, 2012, p. 160-168.

[21] Ilie BĂDESCU, „Cultura morții și cultura vieții (I)", în *Familia Ortodoxă*, 3(50)/2013, p. 58.

„tocmai pentru aceasta a venit în lume: pentru a ne salva din această moarte la care ne atrage lumea, lumescul, cultura obiectelor și a nimicului, iar prin însăși jertfa Sa pe Cruce. Așadar, nu numai intelectualul, ci tot omul care trăiește în lume este chemat să se integreze în această cultură a vieții, care nu este altceva decât pregustarea Împărăției cerurilor încă de aici de pe pământ”[22].

Bibliografie

1. BĂDESCU, Ilie, „Acum s-au trezit și forțele nihilismului, dar și forțele culturii Învierii (I)”, în *Familia Ortodoxă*, 11(70)/2014, p. 67-73.
2. IDEM, Ilie, „Cultura morții și cultura vieții (I)”, în *Familia Ortodoxă*, 3(50)/2013, p. 57-62.
3. IDEM, Ilie, „Cultura morții și cultura vieții (II)”, în *Familia Ortodoxă*, 4(51)/2013, p. 60-65.
4. IDEM, Ilie, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, București, Edit. Valahia, 2002.
5. *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, București, Edit. Univers enciclopedic, 1998.
6. FECIORU, Gheorghe, „Ne îmbolnăvim de singurătate când ne îndepărtăm de Dumnezeu”, în *Familia Ortodoxă*, 5(28)/2011, p. 3-6.
7. FREUD, Sigmund, *Viața mea și psihanaliza*, trad. de Vasile Braic și Iuliana Urzică, Iași, Edit. Moldova, 1993.
8. JASPERS, Karl, *Nietzsche and Christianity*, Henry Regnery Company (Gateway edition), 1961.
9. MIRICĂ, Alina, „Politici sociale vechi pentru vremuri noi (I)”, în *Familia Ortodoxă*, 5(40)/2012, p. 33-36.
10. NIETZSCHE, Friedrich, *Aforisme. Scrisori*, trad Amelia Pavel, București, Edit. Humanitas, 1992.
11. RANDELL, Keith, *Luther și reforma în Germania (1517-1555)*, trad. Horia Niculescu, București, Edit. All, 1994.
12. ROSE, Serafim, *Nihilismul: rădăcina revoluției în epoca modernă*, trad. Dana Cocargeanu, ed. a II-a, București, Edit. Sophia, 2013.
13. THERMOS, Vasilios, *Despre problemele vieții creștine contemporane*, trad. Șerban Tică, București, Edit. Sophia, 2012.
14. TOWNSON, Duncan, *Franța în Revoluție*, București, Edit. All, 2002.
15. ZWEIG, Stefan, *Triumful și destinul tragic al lui Erasm din Rotterdam*, trad. Emerich Deutsch, București, Edit. Univers, 1975.

[22] IDEM, „Cultura morții și cultura vieții (II)”, în *Familia Ortodoxă*, 4(51)/2013, p. 65.

UNITATEA DE CREDINȚĂ REFLECTATĂ ÎN EXPRIMAREA LITURGICĂ A CULTULUI NOULUI LEGĂMÂNT

Sorin-Viorel BUȘ*

Abstract: ***The unity of faith reflected in the liturgical expression of the cult of the New Covenant.*** The Incarnation of the Savior in "fullness of time" (Gal. 4, 4) represents the foundation of the ontological restoration of the human being in the eternal hypostasis of the Son of God. In this sense, the divine-human person of the Godly Logos becomes the altar of sacrifice by excellence on which the blameless sacrifice of the New Covenant is brought, and this is due to the fact that Jesus is the Eternal Archist who, as the liturgical form claims, brings bread and wine gifts, but also brings itself as a sacrifice to the Father for all mankind. At the same time, Christ is the One who receives the gifts, but also He who divides himself as the true and perfect food and drink for all humanity. In the Gospel of John Chapter 17, verse 21, the Lord Jesus prays for the Apostles and for the world as follows: "Let all be one, as Thou, Father, in Me, and I in thee, so that these in us also be one, that the world may believe that You sent Me". The Cult of the New Covenant in its expression and development did not abstain from the words of the Savior, but within the Divine Liturgy, the prayer of the unity of the Savior in the Gospel of John is contained in two well-known expressions, expressions that sound like this: "Ourselves and one another" and "the unity of faith and the sharing of the Holy Spirit". Otherwise, the liturgical expression also affirms what the Apostle Paul wrote to the Ephesians, namely that all those who have been redeemed through the blood of Christ, come to the unity of faith (Ephes. 4, 12, 13).

Keywords: *Unity of Faith, Cult of the New Covenant, Sharing of the Holy Spirit, Divine Liturgy, liturgical expression.*

---

* Preot asis. univ. drd. la Facultatea de Teologie a Universității „Babeș Bolyai" din Cluj-Napoca, România.

Introducere

Întregul cult divin-public al Bisericii Ortodoxe cuprinde în sine expresii sau referiri la Sfânta Scriptura. Aceste referinţe sunt preluate atât din Vechiul Testament, dar mai cu seamă din Noul Testament[1]. Astfel, referinţele scripturistice întâlnite în cadrul slujbelor, dar mai ales în cadrul Sfintei Liturghii reliefează faptul că învăţătura creştină propovăduită de Domnul Iisus se trăieşte şi se experiază deplin în mod cultic. Şi aceasta din cauză că „nu este vorba aici despre un exerciţiu intelectual, ci despre o sete după comuniunea cu cuvântul lui Dumnezeu, cu Hristos. De aceea a fi creştin nu înseamnă doar un efort pentru a înţelege Scripturile, ci căutarea unei legături personale, a unei relaţii de la persoană la persoană cu Hristos, stabilită prin comunicarea Sfântului Duh a cărui „dobândire" este devăratul scop al vieţii creştine"[2].

Fără îndoială legătura personală şi transfiguratoare a noastră cu Domnul Hristos se defineşte, se dezvoltă şi se desăvârşeşte în această întâlnire faţă către faţă cu Mielul lui Dumnezeu care fiind fără de păcat a suferit moarte pentru păcatele noastre, conform mărturiei Sfintei Scripturi din Prima Epistolă Sobornicească a Apostolului Petru. Astfel, în 1Ptr. 3, 18-19 aflăm că Verbumul sau Cuvântul lui Dumnezeu făcut om suportă moarte pentru întreaga umanitate, ca pe noi toţi să ne aducă la Dumnezeu. Dar, Domnul Iisus nu ne duce în faţa Tatălui oricum, ci curăţiţi prin Sângle Jertfei Sale de pe Crucea Golgotei. Acest adevăr este surprins într-un mod exemplar de către Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan în capitolul 15, versetul 3 unde citim „acum voi sunteţi curaţi, pentru cuvântul pe care vi L-am spus".

În versetul următor al aceleiaşi Evanghelii, aflăm despre îndemnul Mântuitorului Hristos de a rămâne întru El. Acest verset reprezintă un îndemn la unitate în toate aspectele acesteia precum şi o mărturie a unităţii. Suntem curaţi în măsura în care rămânem în Iisus şi rămânerea în această stare harică reprezintă semnul vizibil al unităţii. Sfântul Macarie Egipteanul vorbind despre Domnul Iisus şi despre roadele

[1] În acest context sunt expresive lecturile vetero-testamentare pe care le întâlnim în cadrul a ceea ce noi numim Liturghia Darurilor Mai Înainte Sfinţite şi care poartă numele de paremii.

[2] Guy FONTAINE, *Cinci lecţii despre Ortodoxie*, traducere de Nicolae Turcan, Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2017, p. 26.

Jertfei Sale afirmă că „El a venit pentru ca pe cei păcătoşi să-i întoarcă la El şi să vindece pe cei ce cred într-Însul. Se cuvine dar, ca noi să ne depărtăm de deprinderile cele rele pe cât ne este cu putinţă: să urâm lucrurile cele deşarte şi înşelăciunile lumii, să ne întoarcem de la cugetele cele viclene şi să ne alipim totdeauna şi pe cât ne este cu putinţă de El”[3]. Sfântul Macarie Egipteanul face diferenţa între creştini şi necreştini sau „oamenii lumii acesteia”. În viziunea acestui mare ascet al Răsăritului creştin, oamenii acestei lumi sunt legaţi cu inima şi cu mintea în lanţurile telurice, pe când creştinii sunt cei care doresc cu toată inima lor să se afle în iubirea Tatălui ceresc[4].

După cum putem observa, Sfântul Macarie face diferenţa între oamenii duhovniceşti şi cei neduhovniceşti, dar timpurile pe care le trăim ne pun în faţa unor realităţi pe care creştinismul antic nu le cunoştea. Din aceste realităţi pe care le trăim face parte şi secularizarea, autonomizarea şi individualizarea care merge până la dezumanizare. Una din multele consecinţe ale noilor modele antropologice şi a noului mod de a fi a omului contemporan o reprezintă suprimarea unităţii ca tropos de existenţă ontologic. Suntem practic divizaţi, prin ceea ce societatea ne propune atât la nivel social, dar şi fiinţial. În timpurile actuale, Dumnezeiasca Liturghie ne cheamă tocmai la refacerea acestei unităţi de fiinţă şi de credinţă, iar textul liturgic prin formulările sale creează şi stimulează această unitate care este specifică Sfintei Treimi şi care o defineşte. Dacă un lucru sau aspect este definitoriu pentru Dumnezeu atunci acest lucru îl urmăreşte Dumnezeu să-l imprime şi în fiinţa omului.

Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că în „Hristos ne-am izbăvit de a mai cugeta cele ale trupului şi de a ne tăvăli în patimile pământeşti, şi prin El suntem ridicaţi la înălţime, cugetând cele de sus şi petrecând în ceruri”[5]. Din afirmaţiile acestui mare Părinte al Bisericii observăm cum lipsa unităţii sau divizarea creştinilor, a lumii şi a oamenilor între ei reprezintă o caracteristică a existenţei pur somatice şi telurice, dar şi o consecinţă a acestui mod de existenţă axat sau centrat numai pe pământesc. Ancorarea în Hristos, în schimb, oferă persoanei umane

---

[3] Sfântul MACARIE Egipteanul, *Scrieri*, traducere de Constantin CORNIŢESCU în P.S.B. vol. 34, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1992, p. 109.

[4] *Ibidem*, p. 110.

[5] Sfântul CHIRIL al Alexandriei, *Scrieri. Partea Întâia*, traducere, introducere şi note de Dumitru STĂNILOAE în P.S.B. vol. 38, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1991, p. 93.

toate darurile dumnezeieşti în care se află şi unitatea. Azi, poate mai mult ca în timpurile vechi avem nevoie de unitate. Lumea de azi este fără îndoială total diferită faţă de cea de acum câteva secole, şi o caracteristică a timpurilor actuale o reprezintă şi lipsa unităţii. Or, Liturghia ne cheamă înspre refacerea sau desăvârşirea acestei unităţi.

Pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră...

Comunitatea sau parohia reprezintă o comunitate prin excelenţă liturgică, deoarece pornind de la însemnătatea ei, Liturghia este sau poate fi definită ca o lucrare comună. Dumnezeiasca Liturghie fiind singura, prin excelenţă capabilă să ofere forţă unei comunităţi creştine şi aceasta din cauză că doar „în Liturghie şi numai prin ea comunitatea este realizată, ca expresie prin excelenţă a Bisericii în deplinătatea sa, deoarece doar în Hristos şi prin Hristos prezent în Euharistie devenim cu adevărat o comunitate eclezială, trupul Său”[6]. Ţinând cont de cele menţionate anterior afirmăm cu toată responsabilitatea că Dumnezeiasca Liturghie se adresează întregii persoane umane cu toate simţurile sale. Ea se adresează fiecăruia în parte, dar şi tuturor împreună. Sfânta Liturghie se adresează atât părţii sensibile, cât şi celei inteligibile ale constituţiei umane. Astfel, „lumina lumânărilor şi frumuseţea icoanelor captează privirea, cântarea pătrunde în urechi, iar fumul de tămâie bucură mirosul. Trupul se apleacă în ritmul metaniilor, dar credincioşii stau în picioare în biserică: poziţie a Celui înviat şi a celui gata de plecare, veşnic trecător într-o lume în cre trăieşte ca un strain (cf. In. 15, 19)”[7].

Persoana umană se poate împărtăşi de Domnul Iisus în diferite moduri, dar împărtăşirea reală şi deplină cu Iisus Mântuitorul se realizează numai în cadrul Sfintei Liturghii, unde sub chipul pâinii şi a vinului, Domnul Hristos se oferă în mod deplin fiecărei persoane în parte şi tuturor împreună. Liturghia devine astfel, recapitularea Jertfei de pe Cruce, dar şi a evenimentelor derulate pe drumul spre Emaus (Lc. 24. 13-35). Liturghia este locul unde lumina lui Hristos este prezentă în mod desăvârşit deoarece „acolo unde este prezentă lumina lui Hristos, domneşte pacea, bucuria, şi

---

[6] Guy FONTAINE, *op. cit.*, p. 25.
[7] *Ibidem*, p. 24.

iubirea de Dumnezeu şi oameni”[8]. Din smerenie sau din obiectivitate putem afirma că la o stare harică pot ajunge doar cei îmbunătăţiţi, dar nu trebuie să uităm că „este de datoria fiecărui credincios de a aspira şi de a lucra, în aşa fel încât să se învrednicească a avea în inima sa icoana lui Hristos, şi aşa să săvârşească Liturghia inimii”[9].

Pe lângă celelalte expresii şi exprimări liturgice impresionante în mesajul lor, expresia supusă analizei din prezentul capitol cuprinde trei părţi. În prima ne rugăm pentru noi înşine şi în a doua parte ne rugăm toţi împreună. Partea a treia a acestei formulari liturgice vizează întreaga noastră viaţă devenind practic un îndemn la conştientizarea modului în care ne comportăm unii cu alţii, dar şi la a reflecta asupra propriei existenţe. Totodată această sintagmă liturgică reiterează un aspect important şi definitoriu pentru creştinism şi anume acela că suntem chemaţi la a ne ruga pentru noi înşine, dar şi pentru ceilalţi. Acest aspect devine definitoriu în creştinism deoarece nimeni nu se mântuieşte în egoismul propriei existenţe, ci în măsura deschiderii sale înspre întreaga creaţie, şi deci înspre semenii săi. În virtutea acestui aspect unitatea este atât de importantă şi devine un element esenţial în creştinism. Astfel, Biserica, „în plenitudinea ei, este o icoană a lui Dumnezeu, realizând între credincioşii ei aceeaşi unire cu Dumnzeu”[10].

Unitatea face timpul să se dilate până în punctul întâlnirii lui cu veşnicia. Acestei stări doreşte Domnul Iisus să ne aducă pe fiecare dintre noi, dar nu individual ci împreună pentru a putea gusta din roadele comuniunii depline. După cum observa Părintele Mitropolit Bartolomeu în exegeza pe care a făcuto textului liturgic, greutatea acestei formulări liturgice constă sau cade pe verbul *a da*, de la finalul expresiei. De aceea este extrem de important să conştientizăm faptul că „cuvântul original însă nu înseamnă, simplu, a da cuiva ceva, sau pe cineva (de voie sau de nevoie), ci mai degrabă a oferi, sau a arunca ceva sau pe cineva în braţele cuiva”[11]. Din formularul liturgic înţelegem că ţinta sau destinaţia acestei dăruiri a noastră şi a tuturor împreună, nu este

---

[8] Ioan DURĂ, ,,Icoană şi Liturghie”, în *Ortodoxia*, 2/2017, p. 106.

[9] *Ibidem*.

[10] Călin VARGA, „Îndumnzeire şi restaurare între typos şi antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru”, în *Studii Teologice*, 1/2015, p. 202.

[11] Bartolomeu ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăţiei. O însoţire liturgică pentru preoţi şi mireni*, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 2007, p. 78.

diavolul sau teluricul, ci este Domnul Hristos. Dealtminteri este foarte important să conştientizăm faptul că Trupul lui Hristos nu se realizează prin individualism, ci prin comuniune.

Dăruirea la care face referire expresia liturgică supusă analizei noastre, şi care conduce la unitatea desăvârşită are la bază propria libertate cu care Dumnezeu ne-a înzestrat. Dacă unitatea la care ne trimite textul liturgic are ca fundament Sfânta Treime, la fel şi libertatea fiecărei persoane are la bază libertatea dumnezeiască a ipostasurilor divine şi care izvorăşte din fiinţa dumnezeiască. Observăm cum în Liturghie noi ne dăruim integral pe noi înşine lui Dumnezei, în deplină libertate, dar în acelaşi timp ne dăruim unii pe alţii, într-o comuniune deplină, care se va desăvârşi în eshaton.

Afirmăm de la început, cu toată responsabilitatea, că a ne oferi pe noi înşine lui Hristos nu este suficient şi intrăm în contradicţie cu însăşi învăţătura hristică care în Evanghelia după Ioan, la capitolul 13, versetele 34-35 ne transmite următorul mesaj „să vă iubiţi unii pe alţii! Aşa v-am iubit Eu pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unii pe alţii. Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea iubire unii pentru alţii”. Hristo-conştiinţa sau hristo-gândirea noastră ne conştientizează că numai în unire şi unitate, Hristos Domnul este prezent în mod deplin în viaţa fiecăruia. Aşadar „nu e suficient ca eu pe mine însumi să mă predau lui Hristos, ci şi pe cel de lângă mine. E ca şi cum eu aş avea drept de proprietate asupra celuilalt, sau el asupra mea. Ei bine, oricât ar părea de absurd în ordinea minţii omeneşti, faptul e adevărat, iar cheia lui este iubirea”[12].

În logica şi ordinea minţii sau raţiunii duhovniceşti sau a hristo-gândirii, predarea mea lui Hristos implică în mod automat şi predarea celuilalt de către mine, prin intermediul rugăciunii mele, aşa cum predarea lui trebuie să implice automat şi predarea mea de către el în braţele lui Hristos, care este Dumnezeul tuturor. Astfel, „când Dumnezeu mă iubeşte pe mine, El mă însumează, iar eu devin proprietatea Lui, şi viceversa. Tot aşa se petrec lucrurile şi cu aproapele meu. Dacă eu îl iubesc, el e mai mult decât obiectul distant al iubirii mele; prin iubire eu mi l-am încorporat în propria mea fiinţă, el trăieşte în mine laolaltă cu mine şi devine proprietatea mea”[13].

[12] *Ibidem*, p. 79.
[13] *Ibidem*, p. 80.

Toate aceste lucruri duhovniceşti se realizează numai având la bază iubirea şi în virtutea libertăţii cu care Dumnezeu ne-a creat. Ne predăm pe noi înşine şi îl predăm şi pe aproapele nostru lui Dumnezeu în măsura deschiderii noastre în iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele, dar şi în baza propriei libertăţi. Acest lucru este surprins exemplar de către Părintele Stăniloae atunci când afirmă că „unde e dăruire, acolo e libertate, pentru că acolo e Duhul lui Dumnezeu nesupus nici unei robii. Căci El este în acelaşi timp Duhul dragostei. . . Între dragoste şi libertate este o atât de strânsă legătură, că nu se poate înţelege una fără alta. La această libertate a dăruirii din dragoste ne-a chemat Hristos. În această libertate a dragostei desăvârşite şi a dăruirii totale lui Hristos şi unii altora vom trăi în Împărăţia Cerurilor”[14].

În continuare, expresia liturgică ne îndeamnă la încă o ofertă de ordin existenţial şi duhovnicesc, şi anume aceea de a ne dărui întreaga noastră viaţă sau existenţă lui Dumnezeu. Acest îndemn înseamnă „în primul rând, că lui Hristos nu trebuie să ne dăm doar din când în când, sporadic, întâmplător, ci de-a lungul întregii noastre vieţi”[15]. Altfel spus, desăvârşirea sau unirea noastră deplină cu Domnul Iisus reprezintă un proces care începe din această viaţă, de la Botez, şi continuă în eternitate, desăvârşindu-se în Împărăţia lui Dumnezeu. Formularul liturgic ne îndeamnă la a lepăda toată nepăsarea sau delăsarea noastră în materie de credinţă, şi de a ne arăta sârguitori înspre virtuţi. Mai mult, acest stih liturgic afirmă într-un mod cu totul special necesitatea de a trece peste unele răutăţi sau repulsii pe care le simţim la adresa unuia sau mai multor fraţi de-ai noştri, aşa după cum şi ei sunt chemaţi la a trece peste greşelile noastre săvârşie faţă de ei. În acest sens, Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că „plăcerea pricinuită de răutate este de scurtă durată, iar întristarea este nesfârşită. Bucuria provenită din virtute, dimpotrivă, este fără sfârşit, iar osteneala este trecătoare. Aceea, chiar şi înainte de încununare, îl ridică pe lucrătorul ei, hrănindu-l cu nădejdea”[16].

---

[14] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 2004, p. 275.

[15] Bartolomeu ANANIA, *op. cit.*, p. 82.

[16] Sfântul IOAN Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, traducere de Maria-Iuliana Rizeanu, introducere şi note de Policarp Pîrvuloiu în P.S.B. vol. 15, Bucureşti, Edit. Basilica, 2016, p. 339.

Expresia liturgică „şi toată viaţa noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm” comportă în sine, pe lângă cele afirmate mai sus şi următorul înţeles, şi anume acela că „îi afierosim lui Hristos esenţa vieţii noastre, tot ceea ce putem realiza mai bun în traiul nostru zilnic”[17]. Contemporaneitatea ne pune în faţa existeţei noastre diferite situaţii în care suntem chemaţi la a dărui sau a ne dărui pentru diferite scopuri, dar aceste situaţii sunt, în esenţă, surogate de dăruire sau unitate deoarece destinaţia lor este una imanentă şi nu una transcendentă. Aceste situaţii amintesc sau fac referire la unele persoane, dar nu se întemeiază pe o persoană. Numai dăruirea noastră lui Hristos poate conduce la unitate, şi aceasta deoarece El este fundamentul, călăuza, dar şi ţinta unei dăruiri şi unităţi desăvârşite. În acest sens Fericitul Augustin afirmă fără echivoc că „El este Cel care ne conduce, nu ca să ne oprească, ci ca să ne călauzească; nu ca să ne despartă, ci ca să ne împace; nu ca să pună piedici, ci ca să dea la o parte obstacolele”[18].

Unitatea de credinţă şi părtăşia Sfântului Duh cerând...

Acest stih liturgic ne este cunoscut deoarece îl rostim înainte de Rugăciunea Domnească sau de Tatăl Nostru şi tehnic se compune din două părţi care se rostesc împreună. În prima parte comunitatea sau sinaxa euharistică se roagă pentru refacerea unităţii de credinţă, atât de necesară în zilele noastre. Mai departe întâlnim partea a doua a primei părţi şi anume dorinţa arzătoare a creştinilor de a se împărtăşi de Duhul Sfânt, sau mai degrabă de darurile pe care Sfântul Duh le coboară în inima fiecăruia dintre noi. Partea a doua a acestui stih liturgic reia afimaţiile din ectenia mare şi din nou ne conştientizează asupra dăruirii noastre, a tuturor împreună, dar şi a întregii noastre existenţe lui Dumnezeu. Considerăm că unitatea de credinţă şi împărtăşirea cu Duhul Sfânt sunt două aspecte care ţin unul de altul şi care nu se pot despărţi, şi aceasta din cauză că ele „merg împreună; iar Duhul Sfânt este Duhul Adevărului”[19].

Sintagma liturgică analizată ne pune în faţă şi o realitate pe care suntem chemaţi să o conştientizăm şi să o împlinim. Această realitate

---

[17] Bartolomeu ANANIA, *op. cit.*, p. 82.

[18] Fericitul AUGUSTIN, *Predici la marile sărbători*, traducere şi introducere de Corneliu Clop în P.S.B. vol. 13, Bucureşti, Edit. Basilica, 2014, p. 275.

[19] Bartolomeu ANANIA, *op. cit.*, p. 224.

duhovnicească ne spune că unitatea de credinţă reprezintă de fapt un dar al Duhului Sfânt sau o consecinţă a faptului că noi trăim, cu adevărat, în Duhul Sfânt. În acelaşi timp această expresie nu aduce în situaţia de a înţelege că una din roadele Duhului Sfânt o reprezintă însăşi unitatea de credinţă. Dacă lucrurile stau în acest mod atunci dăruirea noastră, a semenilor, şi a unora pe alţii lui Dumnezeu nu reprezintă o obligaţie pe care o avem de îndeplinit, ci înseamnă de fapt firescul existenţei noastre.

Raportându-ne la situaţia religioasă actuală, putem lua ca exemplu ceea ce pe plan politic, economic şi financiar se derulează în Europa, unde constructul politic numit Uniunea Europeană mizează pe o unitate sau integrare tot mai adâncă între ţările membre, atât la nivel politic, economic, dar şi social. Din nefericire, în domeniul vieţii spirituale, observăm multă dezbinare şi ură, multă falsitate şi minciună. În atare situaţie, această expresie liturgică de o frumuseţe şi gingăşie aparte devine o rugăciune care ar merita să fie rostită din toată fiinţa şi cu inima arzând. Unitatea de credinţă implică şi unitatea Bisericii sau altfel spus unitatea Bisericii se realizează deplin atunci când este refăcută unitatea de credinţă. Mergând pe această linie, putem afirma fără să exagerăm că împărtăşirea Sfântului Duh pe care o cerem în rugăciunea noastră este deplină sau de această împărtăşire cu Duhul Sfânt ne putem bucura, în mod desăvârşit, abia când unitatea de credinţă este refăcută sau realizată.

Despre unitatea de credinţă, cel puţin, a creştinilor din primul mileniu s-a scris mult şi aceste realităţi ne sunt mai mult decât cunoscute. Azi, întâlnim încercări de refacere a acestei unităţi de credinţă, ca expresie văzută a prezenţei Duhului Sfânt, dar noi îmbrăţişăm ideea conform căreia „unitatea Bisericii prin refacerea unităţii de credinţă se va produce cândva, într-un viitor pe care numai Dumnezeu îl ştie, dar că ea va fi mai puţin izbânda oamenilor, cât opera Duhului Sfânt”[20]. Împărtăşind această părere putem fi consideraţi de către unii ca aflându-ne într-un fel de împăcare cu situaţia ca şi cum nimic nu s-ar mai putea face din partea omului. Răspunsul nostru constă în faptul că persoanele umane pot realiza ceva sublim şi măreţ numai în măsura în care vom învăţa să ne apropiem de Hristos. Numai învăţându-ne să ne apropiem de cer, de transcendent, vom putea realiza o unitate deplină într-o comuniune autentică. Şi aşa învăţându-ne vom ajunge la

[20] Bartolomeu ANANIA, *op. cit.*, p. 224.

conştientizarea faptului că „în toate ne ajută Domnul şi în toate ne este de folos, şi ca om, şi ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu ne iartă păcatele, iar ca om ne educă treptat să nu mai păcătuim”[21].

În plan religios sau religiosul reflectă din nefericire ceea ce fiinţa umană este pe dinăuntru, şi anume sfâşiată şi aflată într-o situaţie existenţială precară. Mai mult, persoana umană astăzi se regăseşte într-o alinare existenţială tot mai acută. Această situaţie are repercursiuni extrem de grave atât la nivel social, cât şi duhovnicesc. Persoana umană aflată într-o asemenea situaţie este debusolată, şi cu toate că ea tinde să creadă că acţiunile sau demersurile sale sunt corecte, în esenţă acestea sunt viciate. În această dimensiune trebuie citită şi înţeleasă afirmaţia noastră de mai sus, şi anume că lipsa unităţii reprezintă o icoană a suferinţei persoanei umane. După cum realizarea unităţii rămâne, prin excelenţă, apanajul Duhului Sfânt, cămaşa ruptă a Domnului Hristos se datorează comportamentului egoist şi fără sens a fiecărui om în parte şi a tuturor împreună.

Duhul Sfânt este cel care trezeşte în om toate funcţiile şi capacităţile acestuia înspre tot lucrul bun şi înspre transfigurare, după cum tot Paracletul este cel care îl descoperă pe Domnul Iisus în lume şi în inima fiecăruia. În consonanţă cu cele enunţate anterior, înpărtăşirea cu Duhul Sfânt devine pentru fiecare în parte şi pentru toţi împreună o unitate prin intermediul căruia Domnul Hristos ne poate atrage pe toţi la Tatăl. Mai mult, numai în Duhul Sfânt, diversitatea reprezintă cu adevărat o unitate ontologică sau fiinţială, şi unitatea devine o diversitate în care fiecare dintre persoanele umane îşi păstrează şi articulează propria identitate.

Concluzii

În majoritatea mediilor ecleziale, dar şi în cele teologice, în special din Occident, de câţiva ani buni se pune în discuţie moştenirea pe care creştinismul o aduce Europei de azi, dar şi lumii întregi. Considerăm că moştenirea cea mai de preţ pe care creştinismul o aduce lumii de astăzi o reprezintă tocmai Liturghia. Această moştenire este

[21] Sfântul CLEMENT Alexandrinul, *Scrieri cu tematică pedagogică*, traducere de Dumitru FECIORU, introducere de Policarp PÎRVULOIU în P.S.B. vol. 4, Bucureşti, Edit. Basilica, 2016, p. 83.

una integratoare şi transfiguratoare, şi aceasta datorită Sfintei Liturghii care „nu prin ritualul ei, ci prin sensul profund înrădăcinat în patristica apostolică a primelor veacuri şi mai ales însufleţită de rugăciunea, în Biserică, a celor care au celebrat-o de-a lungul secolelor”[22]. Aşadar, profunzimea mesajului şi a Jertfei Euharistice fac din Liturghie comoara sau darul cel mai de preţ pe care contemporaneitatea l-a primit de la Iisus, de la primii creştini şi de la antichitatea creştină.

Expresiile liturgice supuse analizei sunt printre cele mai cunoscute exprimări liturgice ale cultului divin-public al Bisericii Ortodoxe, reprezentând totodată şi un îndemn la reflecţie din partea fiecăruia dintre noi. Mai mult, stihul *pe noi înşine şi unii pe alţii…* devine asemenea unui laitmotiv pe care îl găsim la finalul ecteniei mari, dar îl regăsim şi la finalul ecteniilor mici, precum şi la finele Sfintei Liturghii. Cel care „este de la Dumnezeu aude cuvintele lui Dumnezeu; de aceea voi nu auziţi, pentru că nu sunteţi de la Dumnezeu”[23], afirmă Sfântul Grigorie Cel Mare. Raportându-ne la îndemnurile din cele două stihuri liturgice, precum şi la afirmaţia de mai sus a Sfântului Grigorie Cel Mare, afirmăm cu toată responsabilitatea că împlinirea practică a acestor îndemnuri ce izvorăsc din aceste exprimări liturgice certifică, atât calitatea noastră de crestini, cât şi pe cea de oameni. Altfel spus, odată botezaţi şi îmbrăcaţi în Hristos, oamenii sunt chemaţi la a împlini faptic îndemnurile Domnului Iisus, printre care se numără şi cele cuprinse în cele două expresii liturgice, analizate de către noi.

Bibliografie

A. Izvoare

1. *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, Bucureşti, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (în continuare IBMBOR), 1968.
2. Fericitul AUGUSTIN, *Predici la marile sărbători*, [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 13], traducere şi introducere de Corneliu Clop, Bucureşti, Edit. Basilica, 2014.
3. Sfântul CHIRIL al Alexandriei, *Scrieri. Partea Întâia* [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 38], traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1991.

---

[22] Guy FONTAINE, *op. cit.*, p. 25.

[23] Sfântul GRIGORIE cel Mare, „Omilia a XVIII-a, a XXII-a şi a XIV-a la Evanghelia după Ioan”, în *Studii Teologice*, 3/2014, p. 217.

4. Sfântul CLEMENT Alexandrinul, *Scrieri cu tematică pedagogică* [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 16], traducere de Dumitru Fecioru, introducere de Policarp Pîrvuloiu, Bucureşti, Edit. Basilica, 2016.
5. Sfântul IOAN Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 15], traducere de Maria-Iuliana Rizeanu, introducere şi note de Policarp Pîrvuloiu, Bucureşti, Edit. Basilica, 2016.
6. Sfântul MACARIE Egipteanul, *Scrieri*, [col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. 34], traducere, introducere şi note de Constantin Cornițescu, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 1992.
7. Sfântul GRIGORIE Cel Mare, Omilia a XVIII- a, a XXII- a şi a XIV- a la Evanghelia după Ioan, în *Studii Teologice*, 3/2014.

B. Literatură secundară

8. ANANIA, Bartolmeu, *Cartea deschisă a Împărăţiei. O însoţire liturgică pentru preoţi şi mireni*, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 2007.
9. FONTAINE, Guy, *Cinci lecţii despre Ortodoxie*, traducere de Nicolae Turcan, Cluj-Napoca, Edit. Renaşterea, 2017.
10. STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Bucureşti, Edit. IBMBOR, 2004.

C. Studii şi articole

11. DURĂ, Ioan, „Icoană şi Liturghie", în *Ortodoxia*, 2/2017, p. 106.
12. VARGA, Călin, „Îndumnzeire şi restaurare între typos şi antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru", în *Studii Teologice*, 1/2015, 202.

UNITATEA DE CREDINȚĂ, LIMBĂ ȘI NEAM CULTIVATE DE BISERICĂ PRIN CULT ȘI COLINDE

Gheorghe GÎRBEA*

Abstract: ***The unity of faith, language and nation cultivated by the Church through worship and carols.*** Having been born Christian, the Romanian people have preserved their unity of faith, language and nation, having in their hearts the Church of the Resurrected and Glorified Christ. A special role in preserving this unity was held by the Divine Worship, summing up any form or religious act meant to allow man to be in contact with God, on the one hand rendering Honor or respect to Him, and on the other hand, mediating men's sanctification of and the sharing of divine grace. The universal ground of the cult is the feeling that we face God and that we are in touch with Him by invoking His name through prayers or other means. Being governed by unanimously-acknowledged strict and precise rules, it has strengthened its unity and stability, becoming a common language of expressing God's righteousness for all Orthodox people, although it uses it for its distinctive liturgical languages. Cult is not a dogma, but it is the expression of doctrine or the teaching of faith, expressed in true hymnographic poetry which is specific to each liturgical year. It is carols that have played a special part in the fostering of the unity of nation, language and faith among the Romanian people. We have encountered carols throughout our country from ancient times, accompanying the great Christian feasts: the birth of the Lord, the Holy Cutting and the Feast of St. Basil, the Baptism of the Lord, the Lord's Anointing in Jerusalem, Easter, the Ascension of the Lord, and last but not least the Feast of St. Andrew. They are not dogmas either; they represent the expression of Scripture, of theological truths; they stand for a popular theologism of the deification of man by the birth of the Son of God, Calvary, death and His Resurrection as the ground for our faith. They bear the unchanged truth as the ground for our life, faith and work, regardless

* Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie şi Arte (Departamentul de Teologie), Universitatea din Piteşti, România.

of the misfortunes that the Romanian people have experienced, being alongside the cult of the Church, a way of defending the unity of faith, language and nation within Romanian Orthodoxy.

Keywords: *cult, carols, language, nation, unity*.

Potrivit *Statutului pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, Biserica Ortodoxă Română este comunitatea creştinilor ortodocşi clerici, monahi şi mireni, constituiţi canonic în parohii şi mănăstiri din eparhiile Patriarhiei Române aflate în interiorul şi în afara graniţelor României, care mărturisesc pe Dumnezeu în Sfânta Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, pe temeiul Sfintei Scripturi şi ale Sfintei Tradiţii şi participă la viaţa Bisericii prin aceleaşi Sfinte Taine, Slujbe liturgice şi rânduieli canonice (Art. 1). Biserica Ortodoxă Română, de origine apostolică, este şi rămâne în comuniune şi unitate dogmatică, liturgică şi canonică cu Biserica ortodoxă universală (Art. 2.1). Biserica Ortodoxă Română este autocefală şi unitară în organizarea şi în lucrarea sa pastorală, misionară şi administrativă (Art. 2.2). Biserica Ortodoxă Română este naţională şi majoritară, potrivit vechimii apostolice, tradiţiei, numărului de credincioşi şi contribuţiei sale deosebite la viaţa şi cultura poporului român. Biserica Ortodoxă Română este Biserica neamului românesc (Art. 5.2)[1].

Născut creştin, poporul român şi-a păstrat unitatea de credinţă, limbă şi neam, având în inima sa învăţătura lui Hristos Cel înviat şi preamărit. Un rol aparte în păstrarea acestei unităţi l-a avut cultul divin, însemnând în general „orice formă sau act religios menit să pună pe om în legătură cu Dumnezeu, exprimând pe de o parte cinstirea sau respectul faţă de Dumnezeu, iar pe de altă parte, mijlocind sfinţirea omului sau împărtăşirea harului dumnezeiesc”[2]. Fundamentul universal al cultului este sentimentul că ne aflăm în faţa lui Dumnezeu şi că intrăm în legătură cu El prin invocarea numelui Său, prin rugăciune sau prin alte mijloace. Guvernat de reguli sau norme precise şi fixe, unanim admise, uniformitatea şi stabilitatea sa a fost întărită, devenind un limbaj

[1] *Statutul pentru Organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 13-14.

[2] Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 45.

comun de exprimare a cinstirii lui Dumnezeu, pentru toţi ortodocşii deşi el, cultul, se foloseşte de limbi liturgice deosebite. Cultul nu este o dogmă, este expresia învăţăturii de credinţă exprimată printr-o adevărată poezie imnografică, specifică fiecărei perioade din cursul anului liturgic. Intern sau extern, particular sau public, cultul are o mare importanţă în viaţa religioasă a unui popor, religia respectivă trăind şi manifestându-se prin formele cultului generatoare de cultură naţională şi universală.

1. Cult, cultură, religie

Oamenii de ştiinţă dintotdeauna, fie că s-au numit sociologi, fenomenologi, filosofi sau teologi, au fost preocupaţi de raportul dintre cult, cultură şi religie. A fost o perioadă în Europa secolului al XIX-lea, când termenul de cultură avea o rezonanţă agricolă. Oamenii „culţi" erau cei care-şi „cultivau" terenul sufletului; care erau preocupaţi de progresul propriu prin ceea ce era îndeobşte cunoscut că poate îmbogăţi natura umană: muzică clasică, literatură bună, discursuri despre moralitate şi activităţi de filantropie şi binefacere. De altfel, *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române* defineşte cultura cu această conotaţie agricolă, pentru ca a doua explicaţie să fie definită ca „totalitatea valorilor materiale şi spirituale create de omenire şi a instituţiilor necesare pentru comunicarea acestor valori"[3].

Cum constatăm, din a doua explicaţie „cultura ar fi cuprinsă adesea în civilizaţie, cuvânt care la rândul lui descrie o adevărată nestatornicie de sens, încât sarcina devine şi mai grea când se cere să defineşti lucruri ce par de la sine înţelese. S-a folosit procedeul obişnuit după care un lucru se defineşte prin ceea ce el nu este. Astfel, culturii i se opune ca termen contrar sau ca termen de delimitare natura. Cultura nu e totuna cu natura, fiindcă este altceva decât ea"[4]. Cultura trebuie să depăşească din toate punctele de vedere natura. „Obiectul adevărat a unei definiţii a culturii trebuie să fie ceea ce depăşeşte natura în mod calitativ spiritual, fie şi numai în mod simbolic, dacă nu real. Prin cultură omul depăşeşte natura în măsura în care se depăşeşte pe sine chiar dacă n-ar întreprinde această încercare decât pe plan imaginativ"[5].

[3] *Cultura*, disponibil pe https://dexonline.ro/definitie/cultură (accesat la 13.04.2018)
[4] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Bacău, Editura Babel, 2012, p. 39.
[5] *Ibidem*, p. 41.

Creat de Dumnezeu ca şi cunună a creaţiei, „prin cultură omul elaborează natura, o cucereşte, o organizează, o domină, manifestându-şi capacitatea de a gândi ori de a acţiona, precum şi măreţia sa care îl ridică mai presus decât toate celelalte făpturi de pe pământ. Cultura este sarcina pe care el trebuie să o îndeplinească pentru a se instrui, pentru a trăi mai bine, pentru a progresa”[6]. Dacă ea, cultura, este destinul firesc, pământesc al omului, în raport cu religia se deosebeşte atât prin origini, cât şi prin motivaţie şi scop. „Religia Îl afirmă pe Dumnezeu şi ne înalţă către cer, cultura îl afirmă pe om şi îl apleacă spre pământ. Religia Îl preamăreşte pe Dumnezeu, cultura îl preamăreşte pe om. Religia este transcendentă şi teocentrică, cultura este relativă şi antropocentrică. Religia – creştinismul –, este mesajul lui Dumnezeu care ne cheamă la El, ne mântuieşte, cultura nu ne mântuieşte, ţelul ei fiind bunăstarea pe acest pământ”[7]. „Cultura sau civilizaţia îşi are rădăcinile în solul vieţii fireşti în timp ce rădăcinile religiei se află în cerul vieţii mai presus de fire”[8].

Cultura unui popor, se naşte, se dezvoltă, viază şi moare odată cu poporul care a zămislit-o. Acelaşi lucru se întâmplă în mod firesc şi cu formele cultului unei religii. S-a întâmplat însă în istoria omenirii şi creştinismul a dovedit acest lucru când cultura antică a supravieţuit ca putere fecundă pentru cultura creştină, bunurile antichităţii au fost salvate şi repuse în circulaţie mai întâi de cultura creştină şi târziu după aceea recunoscute în consecinţă de rasă. „Adevărata putere care dă supravieţuire unei culturi şi o vehiculează mai departe este religia. Aceasta se poate vedea în sfera ortodoxiei unde poporul bizantin, stins demult, cultura creată de el continuă să trăiască şi să fecundeze sufletul unor popoare de arse deosebite, dar de aceeaşi credinţă. Când unui popor nimeni nu-i moşteneşte religia, nici cultura nu i-o moşteneşte. Este cazul vechiului Egipt ale cărui vestigii culturale există prin muzeele lumii fără să supravieţuiască fiindcă nimeni nu se simte fecundat de duhul lor straniu şi mort odată pentru totdeauna”[9].

---

[6] Teodor M. POPESCU, *Biserica şi cultura*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 216.

[7] *Ibidem*, p. 216.

[8] Jaques MARITAIN, *Religion et culture, Questions, disputées*, Paris, 1930, p. 57 apud Teodor M. POPESCU, *op. cit.*, p. 216.

[9] Nichifor CRAINIC, *op. cit.*, p. 45.

Orice religie are influenţă asupra culturii. Ea nu este numai o legătură a omului cu Dumnezeu, ea este şi „o concepţie despre viaţă, o normă de viaţă, o disciplină de viaţă, o practică… Creştinismul conferă vieţii un sens superior, o susţine, o înnobilează, o curăţeşte, o desăvârşeşte. Domnul a spus Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa (Ioan XIV, 6). Creştinismul este o religie culturală prin excelenţă. El a creat condiţiile morale, singurele care pot garanta dezvoltarea armonioasă a vieţii omului şi a culturii sale, ale unei culturi superioare, solide şi valide pentru toate veacurile”[10]. Aşadar, principiul cultural al creştinismului este de ordin moral. „Cultura vizează îndeosebi educaţia sufletului. Ea trăieşte din suflet, este pentru suflet şi nu poate ignora, nici neglija, exigenţele sale cele mai legitime care sunt spirituale şi morale”[11].

„Sufletul culturii este cultura sufletului”[12]. Produsele culturii nu se reproduc, ci se nasc. Ele s-au creat odată pentru totdeauna ca exemplare unice fără repetiţie, măreţia lor stă în unicitatea lor şi atracţia pentru înălţime ce o exercită asupra sufletelor. Jakob Burckhardt, un celebru istoric al Renaşterii italiene şi un admirabil filosof al istoriei definea cultura „ca întreaga sumă a celor dezvoltări ale spiritului care se nasc spontan şi nu au nicio pretenţie la o valorificare universală sau constrângătoare”[13].

Complexul cultural al unei naţiuni se defineşte prin trei momente: creaţie, difuzare şi asimilare. Fără creaţie nu poţi difuza sau asimila nimic. „Creaţia culturală e sarcina providenţială a geniilor şi a talentelor. Nu e poezie fără poeţi, nici muzică fără compozitori, nu e pictură fără pictori, nici sculptură fără sculptori sau arhitectură fără arhitecţi, precum nu e ştiinţă fără savanţi şi nici filozofie fără cugetători. Creaţia extinsă mai întâi în această elită spirituală a fiecărui neam, ochii de foc prin care sufletul colectiv priveşte veşnicia în faţă şi braţele cu care vrea să o cucerească. Munţii au piscuri către cer, mările aburi, neamurile au sfinţii credinţei şi geniile culturii”[14].

---

[10] Teodor M. POPESCU, *op. cit.*, p. 219.

[11] *Ibidem*.

[12] A. RADEMACHER, *Art Kultur* dansle *„Lexikon für Theologie und Kirche”*, t. VI, Freiburg im Bresgau, 1934, col. 292.

[13] Jakob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 57 *apud* Nichifor CRAINIC, *op. cit.*, p. 47.

[14] *Ibidem*, p. 48.

Ortodoxia şi-a adus contribuţia la cultura neamurilor ce au îmbrăţişat-o prin „sfinţii credinţei ei şi prin geniile neamului din care a făcut parte. Creştinismul a cultivat omul, moralizându-l… este cel care a descoperit omul lăuntric, omul moral, a umanizat omul în adevăratul sens al cuvântului, l-a desăvârşit până la a-l face sfânt”[15].

Având la bază legea mântuitoare a lui Hristos, spiritul şi virtuţile Evangheliei Sale, creştinismul şi-a dovedit superioritatea în toate timpurile şi locurile şi cu siguranţă şi-o va dovedi cât va fi lumea. „Lumea de dincolo este puterea lumii de dincoace… Etosul creştin pune întregii vieţi sociale şi tuturor strădaniilor un scop în faţa ochilor care se află deasupra tuturor lucrurilor trecătoare ale vieţii pământeşti şi în raport cu celelalte reprezintă numai valori de apropiere”[16].

Biserica este deasupra culturii, este creatoare de cultură, alianţa lor este totuşi condiţionată şi limitată, se opreşte acolo unde conştiinţa Bisericii de Trup al Lui Hristos îi cere să se oprească. Cultura poate rătăci, decade, compromite. Ştiinţele istorice în constatările lor spun că în adâncul orizontului vieţii omeneşti „religia şi cultura sunt date împreună în relaţia organică a fondului cu forma lui. Din acest adânc încă neguros, religia apare ca un conţinut spiritual care-şi găseşte forma spontană de expresie în creaţiile de cultură şi civilizaţie”[17]. Dacă anumiţi gânditori consideră apariţia artelor ca o posibilitate fiind din cultul religios, filosoful Nekulai Berdiaeff ce s-a ocupat între altele şi de filosofia religiilor, cu privire la naşterea culturii din cultul religios, nu poate concepe decât într-un raport genetic, direct, faţă de cult. „Cultura e legată de cult, ea e rezultatul diferenţierii şi al extensiunii cultului. Cugetarea filosofică, cunoaşterea ştiinţifică, arhitectura, pictura, sculptura, muzica, poezia şi morala, totul este cuprins în cultul Bisericii, organic şi integral, sub o formă încă nediferenţiată”[18].

Misiunea făuritorilor de cultură izvorâtă din cultul religios se asemănă cu aceea dată lui Adam „de a fi colaboratori şi continuatori ai creaţiei divine în ordinea finalităţii pe care Dumnezeu a încredinţat-o

---

[15] Teodor M. POPESCU, *op. cit.*, p. 220.

[16] Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches [Doctrinele sociale ale Bisericilor şi grupărilor creştine]*, Tübingen, 1919, p. 977.

[17] Nichifor CRAINIC, *op. cit.*, p. 53.

[18] Nicolas BERDIAEFF, „Le destin de la culture”, în *Le Roseau d'or*, nr. 10 *apud* Nichifor CRAINIC, *op. cit.*, p. 54.

acestei lumi"[19], mântuirea ei. În sens pur creştin, tot ce înseamnă cultură izvorâte din cult sunt rezultatul feluritelor daruri ale Sfântului Duh despre care ne vorbeşte amănunţit Sfântul Apostol Pavel (I Corinteni IV, 10, Romani XII, 6). Toate aceste daruri,m fie că sunt de înţelepciune, de înţelegere, de credinţă, de vindecări, de minuni, de profeţie, de discernământ ale duhurilor, de tălmăcire şi mânuire a limbilor… însuşiri naturale ale fiinţei omeneşti, toate vin de la „acelaşi Duh" şi toate sunt spre „folosul tuturor". În tot ceea ce face omul trebuie să fie colaborator al lui Dumnezeu Care l-a creat: „Dacă vorbeşte cineva cuvintele lui să fie ca ale lui Dumnezeu, dacă slujeşte cineva slujba lui să fie ca din puterea care o dă Dumnezeu pentru ca întru toate Dumnezeu să Se mărească prin Iisus Hristos" (I Petru IV, 11).

În păstrarea unităţii cultural spirituale a neamului românesc, prin însăşi organizarea sa, Biserica Ortodoxă Română s-a îngrijit de împlinirea acestui deziderat. Astfel, în *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, la Secţiunea I – Organe centrale deliberative – A. Sfântul Sinod, printre atribuţiile acestuia, la litera **x** găsim: „iniţiază, autorizează şi supraveghează traducerea, diortosirea, editarea şi difuzarea Sfintei Scripturi, tipărirea şi răspândirea cărţilor de cult, a calendarului bisericesc, a manualelor de teologie, şi a manualelor de Religie; supraveghează din punct de vedere dogmatic, liturgic şi canonic lucrările de arhitectură, pictură, sculptură şi alte forme de artă bisericească ortodoxă şi ia măsurile cuvenite în caz de abatere"[20]. În şedinţa Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 2 noiembrie 2004, acesta, la propunerea ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, a aprobat ca numele „Comisiei de învăţământ pentru pregătirea personalului bisericesc", să fie schimbată în „Comisia teologică şi liturgică" în cadrul căreia va funcţiona şi o subcomisie pentru diortosirea cărţilor de cult cu scopul de a întări unitatea dintre teologie şi viaţa liturgică. De regulă, această comisie este condusă de un ierarh din cadrul Bisericii Ortodoxe Române, cu studii de specialitate în domeniu. În Biserica Ortodoxă Română „cultul s-a săvârşit întotdeauna în limba poporului şi încă de la începutul tipăririi cărţilor de cult şi al Sfintei Scripturi în limba română, vorbirea din Biserică la sfânta slujbă a

---

[19] *Ibidem*, p. 60.

[20] *Statutul pentru Organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, p. 22.

fost aceeaşi cu a profesorului de la catedră sau a omului de rând, neputând fi vorba de dialecte sau moduri deosebite de exprimare”[21].

În procesul diortosirii, prin aducerea la zi a cărţilor de cult ale Bisericii Ortodoxe Române şi ale Sfintei Scripturi, ca o necesitate în deplin acord cu limba vorbită, începând din vremea Patriarhului Justinian şi până astăzi, şi-au adus contribuţia la această lucrare iluştri profesori de teologie şi ierarhi, dintre care amintim pe: Prof. dr. Teodor Popescu, Ion V. Georgescu, Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, Pr. prof. dr. Ene Branişte, Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula şi astăzi, într-un efort susţinut, ÎPS Mitropolit Laurenţiu Streza, Mitropolitul Ardealului. Deşi diortosirea a însemnat şi înseamnă punerea de acord a limbii cărţilor de cult cu limba română literară, diortositorul s-a îngrijit „să păstreze limbajul liturgic al unor termeni şi expresii care poartă vădită amprentă de arhaism şi care dau parfumul deosebit al acestui limbaj. Aceşti termeni s-au păstrat şi se păstrează fără să fie schimbaţi sau înlocuiţi cu unii, moderni sau, cu atât mai mult, cu neologisme care ar fi de-a dreptul nepotrivite”[22]. Exemplu: Maica Domnului este „pururea fecioară”, „rai de taină”, „Biserică sfinţită”, „năstapă de aur”, „rai cuvântător”, etc.. A fost cazul unde o anumită expresie sau termeni din conţinutul cărţilor de strană, fiind în auzul credincioşilor, şi mai greu de înţeles, diortosirea s-a impus. Exemple: „să mânecăm cu mânecare adâncă – să ne sculăm dis de dimineaţă”[23]. Dar tot atât de bine, pentru frumuseţea şi arhaismul expresiei s-a păstrat în Liturghierul preoţesc la rugăciunea a doua de la Utrenie: „de noapte mânecă către Tine duhul nostru către Tine, Dumnezeul nostru”[24].

Urmare a celor două evenimente majore din istoria sa, obţinerea autocefaliei bisericeşti (urmare a unirii principatelor Moldova şi Muntenia, 1959), precum şi a obţinerii statutului de patriarhat – 1922, ce se află în deplină legătură cu Marea Unire de la 1918, Biserica Ortodoxă Română s-a îngrijit de tipărirea şi difuzarea pe întreg teritoriul românesc,

---

[21] Nicolae D. NECULA, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, Galaţi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2001, p. 25.

[22] *Ibidem*, p. 26.

[23] *Slujba Învierii*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010, p. 30.

[24] *Liturghier*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012, p. 80.

precum şi în zonele din afara ţării locuite de români, a Sfintei Scripturi şi a cărţilor de cult, indiferent de regimul politic sub care s-au aflat credincioşii săi din ţară sau din afara ţării[25]. Toate acestea s-au făcut prin tiparniţe şi edituri proprii Bisericii, actualul Institut Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – editură şi tipografie – fiind continuatorul tipografiei lui Varlaam al Ungrovlahiei (1672-1679). Această tipografie a dat roade bune că de acum şi până astăzi, cu mici întreruperi, datorate unor împrejurări istorice vitrege, tiparul nu a lipsit din Bucureşti, monumentul de artă grafică românească într-o tipărire completă a textului Sfintei Scripturi în limba română fiind Biblia de la Bucureşti sau Biblia lui Şerban. Toate acestea au fost însufleţite de „aspiraţia spre unitate culturală şi implicit spirituală în lucrarea conştientă în direcţia realizării ei fiind permanente în cultura română, cel puţin din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, nu cu mult după ce se încheiase procesul de unificare a marilor monarhii europene din apus şi din răsărit”[26].

De altfel, Coresi, îşi motivează tipăririi Psaltirii de la Braşov în limba română (1570), astfel: „dacă văzui că mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi românii n-avem”[27].

„Unitatea culturii era apărată ca expresie a unităţii naţionale. Era un act de voinţă a unităţii nu numai de instinct, indiferent de forma sub care se manifesta. Căci atunci când parţial se va reuşi să se rupă prin uniaţie o parte din populaţia Transilvaniei, locul comunităţii de credinţă va fi luat imediat de conştiinţa militantă şi mândria originii române comună tuturor”[28]. Traducerile româneşti ale cărţilor de cult s-a bucurat de o calitate superioară datorită unor foarte buni cunoscători ai limbilor greacă şi slavonă, un exemplu grăitor fiind traducătorii şcolii paisiene. Paisie Velicikovskhi, într-o scrisoare adresată lui Teodosie, egumenul schitului Poiana Mărului, scria: „Când ne-am aşezat noi în mănăstirea

[25] Nu mică mi-a fost mirarea când în 1992, făcând parte dintr-o delegaţie a Statului Român şi a Bisericii Ortodoxe Române, pentru o vizită pastorală la aromânii din Balcani, la Şipsca, în apropiere de Corcea în Albania, în Sfântul Altar al bisericii de acolo, am găsit cărţi de cult (Minei, Octoih, Catavasier, Ceaslov) în limba română, tipărite la Bucureşti.

[26] Dan ZAMFIRESCU, *Contribuţii la istoria literaturii vechi*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 56.

[27] Ioan BIANU şi Nerva HODOŞ, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, Vol. I, p. 55-56.

[28] Dan ZAMFIRESCU, *op. cit.*, p. 57.

Dragomirna am început să gândim ân tot felul cum să mă apuc de îndreptarea cărţilor patristice slavone, sau, mai bine, de o nouă traducere a scrierilor Sfinţilor Părinţi din limba greacă veche. Cu toate acestea am întâmpinat nu puţine piedici în calea acestui lucru. Întâia piedică fu aceea că traducătorul cărţilor trebuia să fie pe deplin cunoscător, nu numai al gramaticii şi ortografiei ambelor limbi, şi al ştiinţelor mai înalte cum ar fi retorica şi filosofia, dar în sfârşit şi teologia, să nu o fi atins numai cu degetul. Eu însumi, deşi petrecusem în tinereţea mea patru ani la şcoala din Kiev, dar învăţasem acolo numai în parte gramatica limbii latine, iar urmarea, mai departe, fu întreruptă de gândul călugăriei, şi apoi şi acele puţine cunoştinţe pe care le dobândisem în acea vreme cu timpul s-au irosit. A doua piedică fu neiscusinţa mea în ale ortografiei. A treia piedică e că nu aveam dicţionarele trebuitoare. A patra fu aceea că eu cunoşteam foarte puţine cuvinte vechi greceşti şi stăpâneam foarte puţin această limbă. A cincia piedică consta în aceea că veche alimbă greacă întrece toate celelalte limbi din lume prin înţelepciunea, frumuseţea, profunzimea, bogăţia şi abundenţa zicăturilor şi expresiilor aşa încât, chiar şi grecii din naştere şi perfecţi în cultură te miră de pot să pătrundă toată profunzimea ei. A şasea piedică era că şi preamărita noastră limbă slavă, care după părerea mea întrece multe limbi în frumuseţe, eu o ştiam în aşa de mică măsură. Lucrarea mea, – mărturiseşte cuviosul – am început-o în felul următor: am luat ca fir conducător pentru mine traducerea cărţilor Sfinţilor Părinţi din limba greacă veche în cea moldovenească, făcută de iubiţii noştri fraţi, ieromonahul Macarie şi dascălul Ilarion, oameni învăţaţi şi experienţi în traducerea de cărţi”[29]. Un adevărat program al şcolii de traducători paisiene guvernat de elocvenţă, onestitate şi principialitatea cuviosului Paisie.

După tipăriturile din a doua jumătate a secolului al XVI-lea a textelor rotacizante prin Filip Moldoveanul, un rol deosebit l-au avut Coresi la Braşov „cărţile sale tipărite în limba română au trecut hotarele, au adunat sufleteşte, prin viaţă culturală, pe toţi românii laolaltă. Prin ele mai mult decât prin vechile manuscrise, care circulau

[29] Serghie CETFERICOV, *Paisie, Stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Trad. de Patriarhul Nicodim, Neamţ, 1933, p. 189-191.

greu şi se copiau puţin, nedesăvârşit, s-a întemeiat o viaţă literară comună tuturor românilor"[30], solidificând sentimentul de unitate, cum spunea Nicolae Iorga.

Eforturile cărturarilor bisericii şi numai aveau să fie încununate prin tipărirea Bibliei de la Bucureşti, Vechiul Testament având la bază o traducere făcută de Spătarul Nicolae Milescu, de a cărui diortosire nu era străin Dosoftei al Moldovei, iar pentru Noul Testament s-a folosit ediţia de la Bălgrad a Mitropolitului Ştefan. Încât „prin amploarea textului, prin circulaţia mare pe care a avut-o pe întreg teritoriul de limbă românească şi prin prestigiul de care s-a bucurat, Biblia de la Bucureşti a contribuit la impunerea graiului românesc muntenesc ca bază a limbii literare. Principalele versiuni româneşti ulterioare ale Bibliei au folosit într-o măsură mai mare sau mai mică textul Bibliei lui Şerban Cantacuzino demonstrând astfel caracterul ei de monument fundamental în istoria limbii literare române, una pentru toţi românii"[31].

Nu ne propunem să facem o istorie a tiparului pe teritoriul românesc, ci, ceea ce este de remarcat, cum de altfel spunea învăţatul nostru ierarh Antonie Plămădeală, „răspândirea manuscriselor şi cărţilor tipărite la Iaşi, Braşov sau Râmnic, în toate provinciile româneşti cu mare repeziciune, e un alt argument că românii căutau fără deosebire, din cele mai vechi timpuri, hrană sufletească pe tot teritoriul locuit de români, înainte de unirea politică şi pe când mulţi din afară încercau să-i convingă că sunt naţiuni diferite. Solidaritatea între Ţările Româneşti s-a manifestat dincolo de graniţele politice în numele unităţii de la început"[32].

Prin firea sa poporul român a dat creştinismului o formă românească acestuia fără contradicţii între spiritual şi secular, un stil propriu în arhitectura bisericească de sorginte bizantină, dar şi în construcţia caselor; muzică specifică, pictură, sculptură în piatră şi în lemn ce dă „frumuseţe şi unicitate ortodoxiei prin fericita îmbinare

[30] Gh. CARDAS, *Istoria literaturii româneşti*, Bucureşti, 1939, p. 103.

[31] Alexandru ROSETTI, Mihai POP, I. PERVAIN, Al. PIRU, *Istoria literaturii române, I, Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, Ediţia a doua, Bucureşti, 1970, p. 423.

[32] Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 131.

dintre cult, artă, istorie şi spiritualitate”[33] şi peste toate în Biserică limba noastră românească[34].

2. Colindul religios în cultura românească

Un rol aparte pentru ortodoxia românească în păstrarea unităţii de credinţă, limbă şi neam l-au avut şi colindele noastre româneşti – un valoros patrimoniu al identităţii naţionale ce se disting prin mulţimea, diversitatea şi spiritualitatea lor. Le găsim pe întreg teritoriul ţării şi în întreg spaţiul românesc din cele mai vechi timpuri aşa cum afirmă cercetările recente ale unor etnologi români, care argumentează că ritualul colindatului la români „nu este o practică arhaică păgână, peste care s-au suprapus ulterior elemente creştine”[35].

Ele însoţesc marile sărbători creştine, începând cu Sf. Andrei, Întâiul chemat la Apostolat şi ocrotitorul României, Naşterea Domnului, Anul Nou, Tăierea Împrejur şi Sf. Vasile cel Mare, Botezul Domnului, Intrarea Domnului în Ierusalim, Paştile, Înălţarea Domnului. Nici ele nu sunt dogme. Sunt expresia Scripturii, a adevărurilor teologice, sunt o teologhisire populară a îndumnezeirii omului. Aşadar, ele sunt religioase, aşa cum le numeşte Alexandru Rosetti în lucrarea *Colindele religioase la români*, Bucureşti, 1920. Deşi colindatul este alcătuit din mai multe secţiuni care au izvoare, semnificaţii şi funcţii diferite „specialiştii prezintă în cele mai dese situaţii ca pe un obicei unitar”[36]. Că au aparţinut ortodoxiei româneşti o confirmă descoperirile lui G. Heltai din 1552[37] şi ale pastorului Andreas Mathesius din Cergăul Mic, Judeţul Alba, care, în Memorialul din 1647 se plânge că enoriaşii săi «bulgari» trecuţi la luteranism, practică colindatul lor «nelegiuit»[38]. Este lupta interconfesională dată între pastorii protestanţi şi populaţia română ortodoxă obligată să treacă la protestantism. Pentru ei cântările ortodoxe erau „diavoleşti”

---

[33] Laurenţiu STREZA, „Prefaţă” în Bogdan BOTEZATU, *Cultul divin şi imaginea. Teologia şi funcţia liturgică a icoanei*, Sibiu, Editura Andreiană, 2013, p. 5.

[34] Antonie PLĂMĂDEALĂ, *op. cit.*, p. 153.

[35] Sabina ISPAS, *Colindul tradiţional românesc. Sens şi simbol*, Colecţia Mythos, Editura Saeculum, 2007, p. 17.

[36] Ovidiu BÂRLEA, *Folclorul românesc*, Vol. 1, Bucureşti, 1981, p. 267 ş.u.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*.

şi practica colindatului, cu fastul şi complexitatea ei, contravenea flagrant sobrietăţii preceptelor protestante.

Că sunt vechi şi deodată cu poporul român creştin o demonstrează prezenţa în colinde a lui Bădica Traian şi a Sfântului Andrei şi a refrenului *Lerui Doamne*, ca formă arhaică a cuvântului bisericesc Aleluia. Poporul român creştin a însoţit venirea Fiului lui Dumnezeu în lume cu o îmbrăţişare caldă şi duioasă exprimată bogat în forme artistice cum puţine popoare din lume au făcut-o. Simplitatea, uşurinţa, cursivitatea versului popular, exprimă o mare bogăţie de idei cu frumuseţi artistice aparte în care figurile de stil abundă, comparaţiile se întrec una pe alta, iar epitetele şi mai ales diminutivele nu lipsesc aproape din nici un vers. Prin valoarea lor teologică, precum şi prin cea literară şi muzicală au intrat în constelaţia artistică europeană şi mondială. Nu de puţine ori colindul cult a dat glas oprimării sociale la care au fost supuşi românii din Ardeal aflaţi sub stăpânire austro-ungară.

Pe versurile lui Octavian Goga, medicul şi compozitorul Ion Borgovan (1889-1970), a compus colindul *Moş Crăciun* – cutremurătoare versuri, dar muzicalitate divină: „La casa de om sărac n-a rămas făină-n sac şi n-avem să-ţi dăm colac – Moş Crăciun. Toate săptămânile ne-am ostenit mâinile şi am adunat grânele – Moş Crăciun. Pe toate ogoarele, pe toate răzoarele, ne trudim picioarele. Moş Crăciun. Servim slujba satului, ţarina bogatului, pajura-mpăratului – Moş Crăciun”[39]. N-a existat compozitor sau muzicolog de la Anton Pann şi până astăzi, să nu fim părtinitori cu vreunul, să nu se fi aplecat cu duioşie, în compoziţiile lor, asupra colindelor religioase româneşti. „Prin frumuseţea lor stilistică, prin farmecul arhaic, prin simplitatea exprimării, prin duhovniceasca legătură a omului cu Dumnezeu, colindele rămân icoane vechi în altarul spiritual al fiilor Bisericii noastre Ortodoxe Române, la care ne închinăm şi îngenunchem şi noi cu evlavie, legându-ne astfel cu duhul creştin ortodox, cu credinţa strămoşilor, cu credinţa primelor veacuri creştine”[40].

---

[39] *Antologie de colinde*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 47.

[40] Nicolae D. NECULA, *Colindele în viaţa şi spiritualitatea credincioşilor români*, disponibil pe https://www.crestinortodox.ro/religie/colindele-viata-spiritualitatea-credinciosilor-romani-69361.html (accesat la 13.04.2018).

Toate acestea ne îndreptăţesc să afirmăm că Biserica Ortodoxă Română, prin tot ceea ce a făcut şi face, a contribuit la păstrarea unităţii de credinţă, limbă şi neam a poporului român. „Ea a reprezentat în cadrul statului cea mai importantă şi mai venerabilă instituţie culturală, a cultivat limba naţională, a creat o întreagă literatură, a avut arta sa, a întemeiat instituţii de o mare utilitate socială şi naţională, a constituit o adevărată şcoală pentru popor, l-a educat, i-a modelat sufletul, i-a insuflat o pietate specifică, virtuţi şi moravuri care sunt zestrea oricărui popor ortodox. Prin rolul jucat de Biserica Ortodoxă în sânul popoarelor, îşi merită pe deplin numele de maică a acestor popoare şi a culturii acestora”[41].

Bibliografie:

1. *** *Antologie de colinde*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
2. *** *Liturghier*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012.
3. *** *Slujba Învierii*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010.
4. *** *Statutul pentru Organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
5. BÂRLEA, Ovidiu, *Folclorul românesc*, Vol. 1, Bucureşti, 1981.
6. BIANU, Ioan/ HODOŞ, Nerva, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, Vol. I.
7. BRANIŞTE, Ene, *Liturgica Generală*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.
8. CARDAS, Gh., *Istoria literaturii româneşti*, Bucureşti, 1939.
9. CETFERICOV, Serghie, *Paisie, Stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Trad. de Patriarhul Nicodim, Neamţ, 1933.
10. CRAINIC, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Bacău, Editura Babel, 2012
11. *Cultura*, disponibil pe https://dexonline.ro/definitie/cultură (accesat la 13.04.2018).
12. ISPAS, Sabina, *Colindul tradiţional românesc. Sens şi simbol*, Colecţia Mythos, Editura Saeculum, 2007.
13. NECULA, Nicolae D., *Colindele în viaţa şi spiritualitatea credincioşilor români*, disponibil pe

[41] Teodor M. POPESCU, *op. cit.*, p. 231.

https://www.crestinortodox.ro/religie/colindele-viata-spiritualitatea-credinciosilor-romani-69361.html (accesat la 13.04.2018).

14. NECULA, Nicolae D., *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, Galaţi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2001.
15. PLĂMĂDEALĂ, Antonie, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
16. POPESCU, Teodor M., *Biserica şi cultura*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
17. RADEMACHER, A., *Art Kultur* dansle *„Lexikon für Theologie und Kirche”*, t. VI, Freiburg im Bresgau, 1934, col. 292.
18. ROSETTI, Alexandru/ POP, Mihai/ PERVAIN, I./ PIRU, Al., *Istoria literaturii române, I, Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, Ediţia a doua, Bucureşti, 1970.
19. STREZA, Laurenţiu, „Prefaţă” la lucrarea Bogdan BOTEZATU, *Cultul divin şi imaginea. Teologia şi funcţia liturgică a icoanei*, Sibiu, Editura Andreiană, 2013.
20. TROELTSCH, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches [Doctrinele sociale ale Bisericilor şi grupărilor creştine]*, Tübingen, 1919
21. ZAMFIRESCU, Dan, *Contribuţii la istoria literaturii vechi*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

UNITATE ÎN ADEVĂR: UN TRUP ÎN HRISTOS, DARURI FELURITE (EFESENI 4, 1-16)

Ioan MIHOC*

Abstract. ***Unity in Truth: one body in Christ, various gifts.*** In Ephesians 4:1-16 the Apostle Paul teaches that: (1) The Church is *one*, "endeavoring to keep the unity of the Spirit (*henotēta tou pneumatos*) in the bond of peace" (Eph. 4:3). There is one Church, one God, one doctrine, one baptism. (2) The Church is *people*, men and women who are under the guidance of the Holy Spirit: For "to each one of us grace was given according to the measure of Christ's gift" (Eph. 4:7), and this in order to care for the unity already established by the Spirit. (3) The Head of the Church is Christ, "from whom the whole body [is] joined and knit together" (Eph. 4:15, 16). The Apostle Paul does not look at the Christian as an isolated individual walking towards perfection, but as a member of the body, striving to reach the unity of faith (*henotēta tēs pisteōs*) and full knowledge of the Son of God (4:13). Ephesians 4:1-16 suggests that a mature body of Christians means: unity in relationships characterized by humility, gentleness, kindness, and forbearance in love (4:2-3); unity and stability in doctrine and in relationship with Christ (4:13-15); and fruitful ministry according to the diverse gifts of the members (4:8, 11-12, 16). Christ unites the Church through His Spirit, analogous to the brain and nerves joining the whole body together. Christ rules the Church through His Spirit (Chrysostom). The members partake of the increase of the body proportionally through the distribution of gifts (Chrysostom, Jerome). In this presentation I give an exegetical analysis of this key Pauline passage, anchoring the discussion in certain patristic commentaries to it that are most instructing about the duties that come with Church membership. Nowadays, when modern religion speaks of "Churchless Christianity", Paul's teaching on this topic is surely more relevant than ever before.

* Preot conf. univ. dr. la Departamentul de Teologie și Științe Sociale al Universității „Eftimie Murgu", Reșița, România.

Keywords: *unity of the Spirit, Church, body of Christ, gifts, faith.*

Introducere

În vremea noastră, năzuințele pentru unitate bisericească se confruntă cu problemele multi-culturalismului și ale multi-etnicității[1]. Răspunzând acestor situații noi, fiii Bisericii sunt chemați la dobândirea unei „conștiințe somatice"[2] cu privire la calitatea de membru al Bisericii, adică înțelegerea botezului ca participare la trupul tainic al Domnului, fapt care pretinde o lucrare deosebită în sensul afirmării unității intra-comunitare și inter-comunitare bisericești. Desigur, această „conștiință somatică" rezultă din participarea cât mai deplină la viața aceluiași organism viu al Bisericii, într-o unitate dinamică, adică contribuind fiecare în parte la „zidirea trupului lui Hristos" (Efes. 4, 12). Este ceea ce ne învață în chip special pericopa din Efes. 4, 1-16.

După binecuvântare, mulțumire, cerere și memorialul paulin din primele trei capitole ale Epistolei[3], ea marchează trecerea de la învățătura doctrinară la instruirea directă despre conduită. Expresiile „unitatea Duhului" (4, 3) și „unitatea credinței" (4, 13) – care apar numai aici în literatura biblică - ne arată nu numai că pericopa poate fi intitulată ca „umblarea în unitate și în adevăr", ci și care va fi accentul central al

[1] Anumiți migranți au adoptat chiar două sau mai multe culturi simultan și va trebui să înglobăm această diversitate în Biserică. Apostolul Pavel, el însuși produsul a diferite culturi, este un exemplu. El era un creștin care a fost un evreu (naționalitate), a crescut într-un mediu grecesc (Tars) și era un cetățean roman privilegiat (G. C. Pereira, "Ephesians: An Ecclesiology of Identity and Responsibility in the Light of God's Cosmic Plan and a Canonical View of God's People", *Scriptura* 112, 2013, nr. 1, p. 10).

[2] Vezi Kōshi USAMI, *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*, Rome, Biblical Institute Press, 1983, p. 1.

[3] Asupra încadrării pericopei noastre în contextul mai larg al Epistolei, precum și în cadrul eclesiologiei acesteia, a se vedea: Martin KITCHEN, *Ephesians*, London and New York, Roultedge, 1994, p. 70; Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 1, traducere de D. Groșan, s.l., Edit. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 1008). C. E. ARNOLD, „Epistola către Efeseni", în Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament*, traducere de L. Ciupe și T. Manta, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2008, p. 417-418; Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament. Context, canon, conținut*, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2016, p. 201; John Paul HEIL, *Ephesians. Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, p. 168-169; Peter S. WILLIAMSON, *Ephesians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, p. 121.

moralei Epistolei. Totul este adaptat pentru realizarea unității credincioșilor în Hristos și în Biserica Sa. Unitatea este „a credinței" și ea este legată de „cunoașterea Fiului lui Dumnezeu" (4, 13). Această cunoaștere se leagă de ceea ce s-a spus despre Hristos în *Efeseni* capitolul 2, și anume că El este agentul unității, atât dintre Dumnezeu și oameni, cât și dintre iudei și neamuri. Calea unității este cea a creșterii spre desăvârșire; în Efes. 4, 14, cei imaturi duhovnicește sunt descriși ca niște „copii duși de valuri" de la învățătura sănătoasă, și sunt „purtați încoace și încolo de orice vânt al învățăturii". În versetul 15 se arată că Hristos este sursa creșterii duhovnicești și scopul ei. Expresia „ținând adevărul" nu înseamnă doar a spune adevărul, ci ea include „a lucra adevărul" (In. 3, 21) sau „a umbla în adevăr" (2 In. 4; 3 In. 3). Adevărul este cel evidențiat în această Epistolă, iar iubirea este corolarul său necesar (Ef 4, 15).

Problemele abordate în *Epistola către Efeseni* sunt cele specifice unei comunități dintr-o metropolă ca Efesul antic. Un pericol major pentru o asemenea comunitate era tendința înspre exclusivitate și dezbinare[4]. În fața acestei situații, autorul Epistolei vorbește cu precădere de o taină a lui Hristos, întru Care „toate sunt iarăși unite, cele din ceruri și cele de pe pământ" (2, 9-10)[5].

În cele ce urmează ne vom concentra asupra pericopei 4,1-16, compusă din două subunități: 4, 1-6 (unitatea Bisericii) și 4,7-16 (păstrarea unității).

1. Unitatea Bisericii (4, 1-6) este înțeleasă ca dar al Duhului

---

[4] Efesul era un oraș internațional, care avea un simț al unității în cadrul unei societăți pluraliste. Artemis (Diana), care devenise un simbol al unității, avea un templu considerat între cele șapte minuni ale lumii din antichitate; pe de altă parte, aici au înflorit cultele de mistere. Efesul era un oraș industrializat și mare centru comercial; toate bunurile din zona Mediteraneană, și nu numai, treceau pe aici. Din 133 î. Hr., orașul devenise capitala Asiei Mici. Epistola dă mărturie de „filosofia populară", de influență gnostică, și de morala populară, predominante aici, în conformitate cu felul sincretist de învățământ specific perioadei mediu-platonice (Kōshi USAMI, *Somatic Comprehension of Unity*, p. 11-13 și p. 17).

[5] În poporul înnoit al lui Dumnezeu apare realitatea existenței „unui singur om nou" (Ef 2,15), care integrează oamenii din toate etniile și popoarele. O analiză a întregului pasaj 2,11-22, vezi la Robert Hurley, „Les lecteurs impliqués d'Éphésiens 2,11-22: ni citoyens d'Israël, ni citoyens de l'Empire romain, mais concitoyens des saints et members de la maisonnée de Dieu", *Laval théologique et philosophique*, volume 70, numéro 3, Octobre, 2014, p. 517-537.

Sfânt. La rândul ei, această primă secțiune este alcătuită din două părți: îndemn pentru unitate (v. 1-3); elementele unității (v. 4-6).

a. Îndemnul la unitate (4, 1-3). În Ef 4, 1 debutează partea parenetică a Epistolei[6] în care îndemnurile trebuie primite cu toată atenția, deoarece provin de la Apostolul Pavel care se califică aici drept ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, „cel întemnițat în Domnul"[7].

Pentru creștini, „a se purta într-un chip vrednic de chemarea pe care au primit-o" (v. 1c), înseamnă o conduită caracterizată de toată smerenia[8] și blândețea (v. 2a), de îndelungă-răbdare[9], de dragoste (v. 2b-3). Aceste virtuți, prin care se promovează unitatea în Biserică, vizează o transformare concretă, duhovnicească, a membrilor Bisericii[10]. Sf. Pavel, cel „legat în/pentru Hristos", vorbește aici de „legătura păcii" (v. 3) care strânge laolaltă credincioșii. „Pacea", care este amintită de opt ori în această Epistolă (1, 2; 2, 14, 15, 17 *bis*; 4,3; 6, 15, 23), înseamnă aici pacea dintre credincioși.

> Arătând că „unul este harul dobândit, unul este izvorul din care curg pârâuri", Teodoret îndeamnă pe credincioși: „Așadar, de smerenie și blândețe folosindu-vă, să vă îngăduiți unii pe alții după Legea iubirii și să păziți legătura păcii"[11]. Sf. Macarie

---

[6] Cf. verbul *parakaleō*: a sfătui, a îndemna, a mângâia.

[7] Spre deosebire de 3,1, în contextul prezent expresia indică legătura sau unirea lui Pavel cu Hristos. Hrisostom (*Ef* 4,1[PG 62:56-58] și Teofilact (*Ef* 4,1[PG 124:1080]) redau expresia prin „întemnițat pentru Hristos" (*dia ton Kyrion*) (Harold W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 504).

[8] Helge Stadelmann surprinde foarte bine elementele care definesc virtutea smereniei, arătând că ea este „o autoevaluare lucidă, care nu se ridică mai presus de altul, nu-și scoate în evidență propriile calități în defavoarea celuilalt, ci se acceptă cu darurile pe care i le-a dăruit Dumnezeu și se încadrează cu ele fără aroganță în comunitate" (Helge STADELMANN, *Epistola către Efeseni*, în seria *Comentariu biblic*, vol. 14, Korntal, Edit. „Lumina lumii", 2001, p. 141).

[9] Îndelunga răbdare aparține mai întâi lui Dumnezeu (Lc 17,7), iar dacă creștinul Îl imită pe Dumnezeu, va fi și el îndelung răbdător față de toți (Mt 18,29) (Georgel REDNIC, *Harismele în Biserica primară. O perspectivă paulină*, Cluj Napoca, Edit. Alma Mater, 2010, p. 221, nota 849).

[10] Unitatea noii umanități create în Hristos (Efes. 2, 14-16) este arătată în unitatea Bisericii, susținută de virtuțile care realizează viața comunitară: smerenia, blândețea, răbdarea și îngăduința.

[11] Fericitul TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, traducere de I. Cărare și M. Ștefan, Iași, Edit. Doxologia, 2015, p. 78.

> Egipteanul învață că „prin dragoste și dăruire, fără invidie și îngâmfare, poate fi păzită legătura păcii”[12]. Citând Ef 4,3, Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei, remarcă faptul că „în casa Domnului, în Biserica lui Hristos locuiesc cei uniți. Ei stăruie în bună înțelegere și simplitate” (*Despre unitatea Bisericii ecumenice, VIII*)[13]. Sf. Ioan Gură de Aur se referă la faptul că slujirea în iubire este adevărata libertate, frumoasă și non-oprimantă, unind oameni din toate neamurile (*Omilii la Efeseni* 9, 4, 1-3)[14]. Într-o predică la Cincizecime, Fericitul Augustin subliniază că „unitatea trupului lui Hristos este formată din toate limbile, adică din toate neamurile răspândite în întreaga lume… Însă Apostolul spune: *Îngăduindu-vă unii pe alții în iubire* – adică în dragostea frățească -, *silindu-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii* (Ef 4,2-3). Așadar, deoarece Duhul Sfânt ne strânge laolaltă, [făcându-ne] din mulți unul singur, este primit prin smerenie și este îndepărtat prin trufie”[15].

Unitatea este un dar divin, dar ea trebuie să fie cultivată prin faptul că membrii Bisericii trăiesc în relații de comuniune frățească, într-o unitate duhovnicească. În forma unei mărturisiri de credință,

---

[12] Sfântul MACARIE EGIPTEANUL / Sfântul GRIGORIE DE NYSSA / Sfântul EPIFANIE DE SALAMINA, *Scrieri duhovnicești și omilii*, traducere de M. I. Rizeanu, F. Filimon și I. Toader, București, Edit. Basilica, 2014, p. 64.

[13] Sfântul CIPRIAN, „Despre unitatea Bisericii ecumenice”, în *Apologeți de limbă latină*, PSB, vol. 3, traducere de N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol și D. Popescu, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 440. Vizând pe disidenții din vremea sa, care s-au ridicat împotriva papei sau chiar împotriva sa, Sf. Ciprian citează din 1 Cor 11,19 și scrie că „așa sunt puși la încercare cei credincioși..., așa se despart înainte de ziua judecății chiar aici pe pământ sufletele celor drepți de ale celor nedrepți... De aceea unii din proprie inițiativă ... se fac șefii unor grupări din afară și... își iau numele de episcopi, fără să le fi încredințat cineva episcopatul” (*Ibidem*, p. 441, nota 34).

[14] Mark J. EDWARDS, Edit., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, vol. VIII: *Galatians, Ephesians, Philippians*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005, p. 149.

[15] Fericitul AUGUSTIN, *Predici la marile sărbători*, vol. I, traducere de C. Clop, București, Edit. *Basilica*, 2014, p. 455. Într-o predică la Anul Nou, el afirmă că „puterea și deplinătatea mântuitoare a tainei, care [ne] face împreună-moștenitori cu Hristos, nu există decât în unitatea și în legătura păcii Bisericii” (cf. Rom. 8,17; Ef 4,3) (*Ibidem*, p. 244); „Trupul lui Hristos crește pretutindeni, cu condiția să păstreze unitatea Duhului și legătura păcii” (cf. Ef 4,3) (*Ibidem*, p. 439).

Apostolul dezvăluie semnificația „unității Duhului” (τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, 4, 3). În literatura biblică, termenul *henotēta*, de la *henotēs* („unitate”), este folosit numai aici în 4, 3 și în 4, 13, unde se referă la unitatea credinței care trebuie dobândită[16].

b. Elementele unității (4, 4-6). În versetele 4-6, Sf. Pavel explică „unitatea Duhului”, arătând că nu mai puțin de șapte „factori de unitate” contribuie la existența unității spirituale: un trup, un Duh, o nădejde, un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu (v. 4-6). În timpul Apostolului, sincretismul și prezența religiilor de „mistere” caracteriza climatul religios în provincia Asia, dar pentru Biserica lui Hristos există un singur adevăr de credință, nu mai multe. În elementele care o definesc, „unitatea Duhului” poate fi reprezentată în felul următor:

Un trup (= Biserica) – un Domn (Capul Bisericii)
Un Duh (prin care Hristos este mărturisit) – o credință (1 Cor 12, 3)
O nădejde (primită în botez) – un botez (1 Cor 12, 13).

După această treime de unități, declarația mărturisirii de credință este pecetluită în 4, 6 cu o referire la „un singur Dumnezeu” – un monoteism pe care creștinii îl împărtășesc cu Israel (I Cor. 8, 6) - Care este cunoscut în revelația de Sine ca Tatăl „peste toate”, și ca Fiul, „prin toate” (prepoziția este una a mijlocirii, ca în 2, 18) și ca Duhul, Care este „întru toți” cei chemați la sfințenie.

> Termenul *un trup* exprimă relația dintre Hristos și Biserică (Ieronim, *Epistola către Efeseni* 2,4.3-4). Un Duh este inseparabil de trupul cel viu (Hrisostom, *Omilii la Efeseni* 10,4,4). Biserica are o singură nădejde pentru că există o singură Împărăție (Ieronim, *Epistola către Efeseni* 2, 4, 3-4)[17].

Aluzia la botez sugerează că textul provine dintr-un crez baptismal timpuriu care cuprinde cele mai importante elemente ale mărturisirii credinței din ritualul inițierii creștine[18]. Astfel, îndemnul se concentrează

[16] Harold W. HOEHNER, *Ephesians*, p. 511. Vezi și E. D. Mbennah, “The Goal of Maturity in Ephesians 4:13-16”, *Acta Theologica*, 2016, 36(1), p. 121.
[17] Mark J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 149.
[18] Ralph P. MARTIN, *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching: Ephesians, Colossians, and Philemon,* Louisville, John Knox Press, 1991, p. 48-49.

pe ceea ce creștinii au ca moștenire comună în credință: un singur Dumnezeu (Deut 6, 4), un singur Domn, Iisus Hristos (crezul primar al Noului Testament: Rom 10,9; I Cor 12, 3), și un singur botez al Duhului, prin care toți au fost altoiți în trup (I Cor 12, 13). Pe măsură ce oamenii se înnoiesc, participând la sfințenia Bisericii celei una, ei se și unesc, deoarece firea lor restaurată este una[19]. Dumnezeu voiește ca „să nu fie nicio dezbinare în trupul lui Hristos, ci mădularele să îngrijească deopotrivă unele de altele" (1 Cor 12,25). Sf. Pavel amintește destinatarilor Epistolei că unitatea și pacea sunt daruri ale iubirii lui Hristos. „Unitatea Duhului", adică unitatea produsă de Duhul este dată dinainte Bisericii. Dar ea se cere păstrată, așa cum învață Părinții Bisericii:

> Fericitul Teodoret tâlcuiește astfel: „Ați primit un Duh, într-un trup sunteți desăvârșiți, o nădejde vă este dată, a învierii și a Împărăției cerurilor… Peste tot a pus *un* și *unul* pentru a uni Biserica în bună înțelegere. Avem un Domn, spune, am primit un botez, oferim o credință, Unul este Dumnezeu și Tată al nostru, al tuturor. Așadar, se cuvine ca voi, ca frați, să aveți înțelegere unii pentru alții"[20]. Cu ajutorul unei comparații, Fericitul Augustin arată că „ceea ce este duhul nostru, adică sufletul nostru, pentru mădularele noastre, aceasta este Duhul Sfânt pentru mădularele lui Hristos, pentru trupul lui Hristos care este Biserica"[21]. În *Filocalia* sa, Origen atrage atenția că unitatea creștină nu poate fi asigurată decât prin străduința fiecăruia în parte de a se elibera de păcat: „Dacă unul singur păcătuiește, se multiplică, se rupe de Dumnezeu și cade din unitate, pe când cei mulți, care urmează poruncilor lui Dumnezeu, sunt una. Așa zice și Apostolul: *Că suntem o pâine și un trup* (I Cor. 10,17). Și iarăși: *Un Dumnezeu, un Hristos, o credință și un botez* (Efes. 4,5)"[22].

Vorbind de existența unei singure credințe imediat după

Potrivit unor comentatori, Efes. 4,4-6 reprezintă un citat dintr-un imn creștin timpuriu sau o mărturisire de credință (Martin KITCHEN, *op. cit.*, p. 74).

[19] Ciprian-Flavius TERINTE, *op. cit.*, p. 202.

[20] Fericitul TEODORET al Cirului, *op. cit.*, p. 78.

[21] Fericitul AUGUSTIN, *op.cit.*, p. 433.

[22] ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a doua*, PSB vol. 7, traducere de T. Bodogae, N. Neaga, Z. Lațcu, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 345.

mărturisirea despre „un Domn”, se înțelege că „adevărul creștin este unul singur în substanța sa originară, precum unul este și Domnul Iisus Hristos care l-a descoperit”[23].

În 4,6, transcendența și omniprezența lui Dumneze sunt descrise printr-o împătrită repetare a lui *panta*, „tot”[24]. Aici se evidențiază că unitatea trebuie să se reflecte în fiecare aspect al vieții creștine, căci ea străbate întreaga structură a credinței și este întemeiată pe unitatea lui Dumnezeu Însuși[25]. Pentru Sf. Ciprian, învățătura din Ef 4,4-6 constituie „legământul unității”, temeiul biblic cel mai expresiv care stă la baza concepției sale despre unitatea Bisericii[26].

2. Păstrarea unității (4, 7-16). Diversitatea darurilor, dăruite de Mântuitorul Hristos Bisericii Sale, trebuie folosită pentru împreuna-zidire a trupului lui Hristos[27]. Această a doua secțiune a pericopei din 4,1-16 comportă trei diviziuni: Dătătorul darurilor este Domnul care S-a înălțat și este mai presus de toate (v. 7-10); conținutul darurilor - apostoli, proroci, evangheliști, păstori și învățători (v. 11); scopul darurilor (v. 12-16)[28].

a. Oferirea darurilor, ca urmare a preamăririi lui Hristos (4,7-10). Secțiunea precedentă a accentuat ceea ce au toți membrii Bisericii în

---

[23] Vasile MIHOC, „Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni”, *Studii Teologice*, 1-3/1976, p. 110.

[24] Paul J. KOBELSKI, „Epistola către Efeseni”, în Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. 7: Literatura paulină*, traducere de D. Groșan, Edit. Galaxia Gutenberg, 2008, p. 375.

[25] Martin KITCHEN, *op. cit.*, p.74.

[26] Sf. Ciprian învață astfel: „Unitatea Bisericii o arată și Duhul Sfânt în persoana Domnului, când zice în *Cântarea cântărilor*: *Unde este porumbița mea, desăvârșita mea, una este la mama sa, aleasă pentru cel ce i-a dat viață* (Cânt 6,9). Cine nu ține această unitate a Bisericii, crede că ține credința? Cine se împotrivește Bisericii și i se opune crede că e în Biserică? Același lucru ne învață și fericitul Apostol Pavel, când ne arată legământul unității zicând: *Un singur trup, un singur Duh, o singură nădejde a chemării voastre, un singur Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu* (Ef 4,4-6)” (Sf. CIPRIAN, *op. cit*., p. 437).

[27] Părintele profesor Ion Bria argumentează temeinic faptul că „reciprocitatea dintre slujirea sacerdotală a preotului și slujirea harismatică a credincioșilor este esențială în viața și activitatea Bisericii”. Concluzia sa este aceea că „există o singură responsabilitate de ansamblu, care se realizează în mod solidar” (Ion BRIA, „Ecleziologia pastorală”, în *Studii Teologice*, 1-4/1979, p. 317).

[28] Helge STADELMANN, *op. cit.*, p. 163-165.

comun, iar acum atenția este îndreptată asupra darurilor personale ale fiecărui membru în parte. Unitatea Bisericii nu înseamnă o uniformitate nediferențiată, căci Dumnezeu a dat o mare diversitate de slujiri prin care se realizează o unitate duhovnicească a trupului lui Hristos. Mai întâi, în versetele 7-10, Apostolul prezintă tema despre diversitatea darurilor în Biserică, invocând Ps 68,18 LXX, care este interpretat apoi în versetele 9-10.

> Teodoret consideră că în versetul 7 Apostolul „îi alină pe cei ce au primit cele ce par a fi cele mai mici dintre daruri și arată că Hristos Domnul le-a împărțit; ca și cum ar spune: nu vă îngrijorați, căci El este cel care a rânduit harul pe potriva fiecăruia”[29]. În general, între dar și credință este o strânsă legătură (Rom 12,6)[30]. Totuși, după cum precizează Sf. Ioan Gură de Aur, darul de care vorbește Sf. Pavel aici nu este dat după credința sau după meritul fiecăruia, ci „după măsura darului lui Hristos” (*Omilii la Efeseni* 11,4,4-7)[31].

Charis din 4, 7 nu are semnificația din 2 ,6, 8, ci este echivalentul pentru cuvântul *charisma* din Rom. 12,3-12 și I Cor. 12, 4-11. Sf. Pavel vrea să se asigure că fiecare persoană își folosește darul său pentru viața trupului, a Bisericii. El va reveni la această convingere inclusivă în versetul 16: „tot trupul… își săvârșește creșterea potrivit lucrării măsurate fiecăruia”[32]. Efes. 4,8 face referire la dăruirea *darurilor* după Înălțarea lui Hristos la cer. Folosind Ps 68 (un psalm al Cincizecimii pentru liturghia iudaică), Sf. Pavel subliniază, pe de o parte, biruința lui Hristos prin reîntoarcerea Sa la Tatăl. Pe de altă parte, el arată că Hristos Cel preamărit a dat deopotrivă Duhul Său și darurile Duhului pentru a înzestra Biserica cu toate slujirile necesare[33].

---

[29] Fericitul TEODORET, *op. cit.*, p. 78.

[30] Georgel REDNIC, *op. cit.*, p. 143.

[31] Mark J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 154.

[32] Astfel, secțiunea cuprinsă în 4,7-16 este încadrată prin același termen de legătură, măsură (*metron*) (Ralph P. MARTIN, *op. cit.*, p. 49).

[33] Textul Ps. 68, 18 nu este în acord cu varianta citată în 4, 8; de fapt, el afirmă chiar contrariul: psalmistul ebraic a scris despre regele care, după ce a biruit asupra vrăjmașilor, *a primit* daruri ca tribut, un sens care se află și *Septuaginta*. Interpretările iudaice (din *Peshitta* siriacă și *Targumele* aramaice) au verbul „a da” și este posibil ca autorul să se

Fericitul Augustin înțelege prin „darurile" menționate aici pe Duhul Sfânt, „prin Care, răspândindu-se dragostea în inimile oamenilor, Biserica s-a unit cu Hristos într-un mod de nedespărțit, ca și cu un mire al ei"[34]. Înălțarea Domnului la ceruri, arată Augustin, nu înseamnă că El ne-a părăsit, deoarece ne-a dat făgăduința că este cu noi până la sfârșitul veacului (Mt. 28,20). „Gândește-te, îndeamnă el, la următoarele cuvinte: *A dat daruri oamenilor!* Deschide-ți inima cu evlavie, primește darul fericirii"[35]! Teodoret a observat că, în vreme ce Efes. 4, 8 vorbește de „a da daruri" (*edōke domata*), în textul Ps. 68,19 se poate citi diferit (*elabe domata*). El explică că Hristos „a primit" credința oamenilor și „a dat" daruri în schimb. Coborârea lui Hristos o interpretează ca pe o referire la moartea Sa pe Cruce[36]. Sf. Neofit din Cipru arată că Apostolul Pavel a legat acest cuvânt psalmic „de coborârea și înălțarea lui Hristos. Pentru aceea nici nu spune că *luat-ai daruri de la oameni*, ci *dat-ai daruri oamenilor*"[37].

b. αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας... (4,11). Darurile Mântuitorului Hristos pentru Biserica Sa sunt oamenii înzestrați cu diferite slujiri și harisme. În Noul Testament, preoția generală a tuturor credincioșilor (cf. 1 Pt 2,5) nu exclude, ci mai degrabă include[38] faptul că Hristos a rânduit Bisericii Sale anumiți oameni consacrați care sunt parte a preoției de hirotonie, în succesiunea apostolică. *Apostolii și profeții* erau învățători harismatici care se aflau în centrul conducerii Bisericii în vremea Sf. Pavel. Prin enumerarea evangheliștilor, păstorilor și învățătorilor, alături de apostoli și profeți, Sf. Pavel vrea să le întărească autoritatea[39] de slujitori ai Bisericii care, în virtutea consacrării lor prin hirotonie, aveau să continue misiunea

bazeze pe o parafrază aramaică pe care o modifică, de vreme ce *Targumul* leagă acest text de Moise care a dat legea oamenilor (Ralph P. MARTIN, *op. cit.*, p. 50).

[34] Fericitul AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 169.

[35] *Ibidem*, p. 350.

[36] „*Katōtera gar merē tēs gēs ton thanaton ekalesen*", *Interpretatio Epistolae ad Ephesios*, cap. 4 (PG 82, col. 533-535), apud W. Hall HARRIS III, *The Descent of Christ, Ephesians 4:7-11 & Traditional Hebrew Imagery*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 5.

[37] Sf. NEOFIT ZĂVORÂTUL din Cipru, „Tâlcuiri la Psalmi și Ode", în *Scrieri*, vol. 4, traducere de L. Enache, Iași, Edit. Doxologia, 2016, p. 273.

[38] Helge STADELMANN, *op. cit.*, p. 152-153.

[39] Margaret Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, Collegeville, Liturgical Press, 2008, p. 299.

încredințată de Domnul primilor ucenici. Este ceea ce ne arată în mod cert și interpretarea Părinților Bisericii:

> Ordinea darurilor reflectă atât istoria timpului Apostolilor (Hrisostom), cât și ierarhia bisericească (Ambrosiaster). Biserica are roluri deosebite pentru profeți și evangheliști (Marius Victorinus), deși cele de păstori și de învățători pot fi combinate (Ieronim). „Păstori și învățători" desemnează pe toți cei care se află în oficii de responsabilitate din Biserică (Hrisostom). Aceste oficii aflate sub conducerea lui Hristos (Ambrosiaster) vor dăinui până la viața în slavă (Teodoret), când toți credincioșii vor fi maturi în virtute (Ieronim, Hrisostom), fiind părtași la desăvârşirea naturii umane a lui Iisus Hristos (Ambrosiaster, Ieronim)[40]. Teodoret subliniază că „vom dobândi desăvârșirea în viața viitoare", iar aceasta înseamnă că „în prezent avem trebuință de ajutorul Apostolilor, proorocilor și învățătorilor"[41].

c. Scopul darurilor (v. 12-16). „Harurile, spune Teodoret, s-au dat spre zidirea și trebuința celor credincioși. Căci pe ei i-a numit trupul lui Hristos"[42]. În greacă, cele trei părți ale propoziției din v. 12 nu sunt formulate simplu în paralel (pentru desăvârșirea/pentru lucrarea de slujire/ pentru zidire), ci, pentru prima parte a propoziției este folosită prepoziția *pros*, iar pentru celelalte două părți este folosită prepoziția *eis*. Astfel, traducerea mai precisă este aceasta: „pentru desăvârșirea sfinților, în vederea lucrării de slujire, în vederea zidirii trupului lui Hristos" (4, 12). Prin slujitorii bisericești numiți în v. 11, la rândul lor „sfinții" urmează să fie înzestrați pentru două lucruri: anume, în vederea slujirii și – ca urmare – în vederea zidirii Bisericii. Acest sens se confirmă din perspectiva v. 16, unde la zidirea trupului lui Hristos contribuie în mod evident toți, nu doar clericii (cf. și II Tim 2, 2). Cuvântul grecesc pentru „zidire" (*oikodomē*) implică ideea construirii unei case: așa cum o casă se construiește piatră pe piatră, la fel trebuie construită casa spirituală a comunității creştine[43].

În *Păstorul lui Herma* este subliniată importanța slujitorilor

[40] Mark J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 154.
[41] Fericitul TEODORET, *op. cit.*, p. 80.
[42] *Ibidem*, p. 79.
[43] Helge STADELMANN, *op. cit.*, p. 157-158.

pentru păstrarea unității eclesiale. Aici ei sunt prezentați în edificiul Bisericii ca niște blocuri de piatră albă, ale căror încheieturi se potrivesc perfect unele cu celelalte, deoarece „apostolii, episcopii, învățătorii și diaconii (*oi apostoloi kai episkopoi kai didaskaloi kai diakonoi*) s-au înțeles mereu unii cu alții, au fost în pace unii cu alții și au ascultat unii de alții. De aceea legăturile lor se îmbină în chip desăvârșit în zidul turnului (*Vedenia 3.5.1*)”[44].

Sf. Pavel nu vorbește, însă, numai de slujirea și chemarea clericilor. El subliniază că fiecare membru al Bisericii primește de la Dumnezeu măsura de putere potrivită (4, 16: *kat'energeian en metrō enos ekastou merous* [după puterea măsurată fiecărei părți/mădular]) prin care este chemat să contribuie la unitatea Bisericii, în scopul asemănării ei cu Hristos[45].

„Zidirea trupului lui Hristos” (v. 12)[46] este marele plan pentru care Dumnezeu, în Hristos, a dat deopotrivă Duhul (*darul*, v. 7) și *darurile* Duhului, adică persoanele enumerate în versetul 11. Există perspectiva unui scop, astfel încât creșterea, tema predominantă a acestei scurte secțiuni, să poată în cele din urmă să-și atingă scopul.

Sf. Pavel prevede o singură limită pentru efortul de a constitui o unitate cu pace: unde este vorba de păcat sau de erezie[47] nu poate să existe unitate cu orice preț (cf. I Cor 5, 7-13; 11, 19). Spre deosebire de Col 2, 13-19, unde sunt respinse anumite erori hristologice, 4, 14 prezintă un avertisment și o condamnare generală a tendințelor eretice.

---

44 *** *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB vol. 1, traducere de D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 237.

45 Ciprian-Flavius TERINTE, *Conducerea bisericească în scrierile Noului Testament*, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2016, p. 98.

46 În Efes. 4,1-16, prin imaginea *trupului* este descrisă Biserica „în calitatea ei de entitate colectivă dinamică, ce se dezvoltă prin legătura ei tainică cu Hristos, de la Care își primește resursele prin slujirea conducătorilor și a membrilor ei. Scopul către care se tinde este maturitatea și unitatea depline ale Bisericii, adică asemănarea după fire cu Capul ei – Hristos (Efes. 4,15)” (Ciprian-Flavius TERINTE, *Scrierile Noului Testament*, p. 201). Părintele profesor Ion Bria recunoaște importanța expresiei pauline *zidirea trupului lui Hristos*, când scrie acestea: „Marele program misionar și pastoral al Apostolului Pavel, care poate fi rezumat în expresia *zidirea trupului lui Hristos* (Efes. 4,12), este împotriva oricărei ecleziologii voluntariste, împotriva individualismului și sectarismului” (Ion BRIA, *art. cit*., p. 317).

47 „Unitatea din Biserică se menține print-o iubire care nu poate fi separată de adevăr” (Ambrosiaster) (Mark J. EDWARDS, *op. cit*., p. 157).

Demersul pastoral paulin accentuează aici imperativul creşterii de la pruncie la maturitate. Este vorba de „creștere în [gr. *eis*, sugerând mişcare] Hristos”, care presupune ca și condiție *sine qua non* o înrădăcinare în „adevăr”, adică în Evanghelia cu mesajul ei hristocentric, aşa cum a fost propovăduită de Sf. Pavel[48].

> Origen subliniază faptul că prin cuvintele din v. 13, „până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu”, Apostolul Pavel „întărește cuvintele Domnului din rugăciunea Sa pentru unitatea dintre ucenicii Săi (In. 17, 20-22)”[49]. Teodoret consideră că Apostolul „poruncește [credincioșilor] să aibă iubire adevărată și prin aceasta să sporească bogăția virtuții în Însuși Domnul. *Căci orice ramură din Mine, spune El, neaducătoare de rod, se dă la o parte și în foc se aruncă* (In. 15, 2). Și pentru că din nou L-a numit cap, arată câte bunătăți sunt oferite de la cap… Capul aduce putere tuturor mădurarlor trupului; căci așa cum izvor al putinței simțirii este creierul, tot așa Hristos Domnul ține loc de cap, împarte harurile Duhului, unind într-o armonie mădularele trupului”[50]. Sf. Ioan Gură de Aur învață că „a alcătui și a strânge laolaltă pretinde exercitarea unei mari griji, deoarece condiția unui trup este o problemă subtilă, iar nu una simplă. Când o fibră este pusă greşit, forma este stricată. Cu acest fel de subtilitate trebuie să fii unit cu trupul ca să-ți păstrezi locul propriu. Dacă-l părăseşti, nu eşti unit [cu trupul Bisericii] și nu primești Duhul” (*Omilii la Efeseni* 11, 4, 15-16)[51]. Membrii Bisericii se împărtășesc de creșterea trupului și de unirea credinței în mod proporțional cu distribuirea darurilor (Hrisostom, Ieronim)[52].

---

48 Ralph P. Martin observă că, pentru a sublinia necesitatea unei creşteri sănătoase, autorul împrumută din Col 2,19 termenii medicali pe care-i folosește în v. 16 (mai ales cuvântul ce poate fi tradus prin „articulație”, gr. *haphē*). Prin „toate legăturile (sau „ligamentele”)” întregul trup este alcătuit și unificat; Domnul Cel preamărit lucrează pentru a controla, a unifica și a folosi diferitele părți ale trupului Său prin darurile Sale de slujire (Ralph P. MARTIN, *op. cit.*, p. 53-54).

49 ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a treia*, traducere de T. Bodogae, Edit. IBM, București, 1982, p. 94.

50 Fericitul TEODORET, *op. cit.*, p. 80-81.

51 Cf. Mark J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 160.

52 Sf. Ioan Gură de Aur arată că „se poate spune că întregul trup primește creșterea pe

Eclesiologia Sfântului Pavel are ca premisă o concepție euharistică. Prea Sfințitul Stéphanos explică faptul că „în calitatea Sa de Cap al Bisericii, Hristos reprezintă nu numai principiul unității propriului Său trup supus suferinței și al propriului Său trup preamărit, ci și pe cel al unității Bisericii. Nu există o Biserică cerească separată de o Biserică pământească: Trupul euharistic și trupul preamărit reprezintă un singur Trup, în Duhul care este unul și fără de care nu există Euharistie”[53].

Concluzie

Fiind o Epistolă eclesiologică prin excelență, *Efeseni* arată o preocupare deosebită pentru unitatea Bisericii, mai ales în pericopa din 4, 1-16. Mântuirea în Hristos semnifică și unirea credincioșilor întreolaltă, indiferent de diferențele și barierele care îi separau altădată. Efes. 2, 11-12 a arătat deja că pentru creștini nu este important că sunt cetățeni ai lui Israel, nici cetățeni ai Imperiului Roman, ci „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (2, 19). Unitatea este atât ceea ce deja avem, din moment ce ea reprezintă lucrarea Duhului (4, 3-4), cât și scopul din viitor pentru care trebuie să ne străduim. De aceea, în perspectiva pericopei analizate, unitatea Bisericii presupune o lucrare sinergică. Pe de o parte, temeiurile unității Bisericii se află în Sfânta Treime și în caracterul unitar al iconomiei divine (4, 4-10). Pe de altă parte, membrii Bisericii au datoria să păstreze unitatea conferită de Duhul Sfânt și să o intensifice prin iubirea frățească (4, 1-3; cf. expresia „ținând adevărul în iubire”, 4, 15). În frunte cu slujitorii consacrați (4, 11), membrii Bisericii sunt chemați să-și exercite lucrările spirituale în

---

măsură ce fiecare membru ia parte la împărțirea darurilor în mod proporțional. În acest fel… membrii, primind împărțirea potrivit propriilor capacități, sunt crescuți. Duhul, pogorându-se din belșug de sus, vine în legătură cu toate ramurile [toți membrii] și distribuie [darurile], potrivit cu putința fiecăruia de a primi, în felul acesta *săvârșind creșterea trupului*” (*Omilii la Efeseni* 11, 4, 15-16). Fericitul Ieronim explică faptul că fiecare parte (membru) va fi restaurat împreună cu tot trupul: „Această întreagă zidire, prin care trupul Bisericii crește celulă cu celulă, se împlinește prin iubirea reciprocă a unuia pentru celălalt” (*Epistola către Efeseni*, 2, 4, 16) (Mark J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 160).

[53] Trupul lui Hristos este, de fapt, Trupul Euharistic. Prin Euharistie devenim toți „una cu Hristos”, „Trup al lui Hristos”, adică, altfel spus, Biserică (Prea Sfințitul STÉPHANOS, episcop de Nazians, *Slujiri sacerdotale și harisme în Biserica Ortodoxă*, traducere de Felicia Dumas, Institutul European, 1998, p. 17).

conformitate cu „măsura darului lui Hristos” (4, 7, 16), pentru „zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu” (4, 12b-13a). Reciprocitatea dintre slujirea sacerdotală a ierarhiei și slujirea harismatică a credincioșilor arată nu numai că există o singură responsabilitate de ansamblu în viața Bisericii, ci și faptul că aceasta se împlinește în mod solidar în cadrul aceluiași trup tainic al Domnului.

Bibliografie

1. ARNOLD, C. E., „Epistola către Efeseni”, în Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament*, traducere de L. Ciupe și T. Manta, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2008, p. 417-418.
2. Fericitul AUGUSTIN, *Predici la marile sărbători*, vol. I, traducere de C. Clop, București, Edit. *Basilica*, 2014.
3. BRIA, Ion, „Ecleziologia pastorală”, în *Studii Teologice*, 1-4/1979, p. 316-323.
4. BROWN, Raymond E. / FITZMYER, Joseph A. / MURPHY, Roland E., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 1, traducere de D. Groșan, s.l., Edit. Galaxia Gutenberg, 2005.
5. Sfântul CIPRIAN, „Despre unitatea Bisericii ecumenice”, în *Apologeți de limbă latină*, PSB, vol. 3, traducere de N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol și D. Popescu, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
6. EDWARDS, Mark J., ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, vol. VIII: *Galatians, Ephesians, Philippians*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005.
7. HARRIS III, W. Hall, *The Descent of Christ, Ephesians 4:7-11 & Traditional Hebrew Imagery*, Leiden, E. J. Brill, 1996.
8. HEIL, John Paul, *Ephesians. Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.
9. HOEHNER, Harold W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002.
10. HURLEY, Robert, „Les lecteurs impliqués d’Éphésiens 2,11-22: ni citoyens d’Israël, ni citoyens de l’Empire romain, mais concitoyens des saints et members de la maisonnée de Dieu”, *Laval théologique et philosophique*, volume 70, numéro 3, Octobre, 2014, p. 517-537.
11. KITCHEN, Martin, *Ephesians*, London and New York, Roultedge, 1994.
12. KOBELSKI, Paul J., Epistola către Efeseni”, în Raymond E. BROWN/ Joseph A. FITZMYER / Roland E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. 7: Literatura paulină*, traducere de D. Groșan, s.l., Edit. Galaxia Gutenberg, 2008.

13. Sfântul MACARIE EGIPTEANUL / Sfântul GRIGORIE DE NYSSA / Sfântul EPIFANIE DE SALAMINA, *Scrieri duhovnicești și omilii*, traducere de M. I. Rizeanu, F. Filimon și I. Toader, București, Edit. Basilica, 2014.
14. MACDONALD, Margaret Y., *Colossians and Ephesians*, Collegeville, Liturgical Press, 2008.
15. MARTIN, Ralph P., *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching: Ephesians, Colossians, and Philemon,* Louisville, John Knox Press, 1991.
16. MBENNAH, E. D., "The Goal of Maturity in Ephesians 4:13-16", *Acta Theologica*, 36 (1) 2016.
17. MIHOC, Vasile, „Unitatea creştinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni", în *Studii Teologice*, 1-3/1976, p. 110.
18. Sfântul NEOFIT ZĂVORÂTUL din Cipru, „Tâlcuiri la Psalmi și Ode", în *Scrieri*, vol. 4, traducere L. Enache, Iași, Edit. Doxologia, 2016.
19. Origen, *Scrieri alese. Partea a doua*, traducere de T. Bodogae, N. Neaga, Z. Lațcu, București, Edit. IBM, 1982.
20. ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a treia*, traducere de T. Bodogae, București, Edit. IBM, 1982.
21. PEREIRA, G.C., "Ephesians: An Ecclesiology of Identity and Responsibility in the Light of God's Cosmic Plan and a Canonical View of God's People", *Scriptura* 112, nr. 1, 2013.
22. Prea Sfințitul STÉPHANOS, episcop de Nazians, *Slujiri sacerdotale și harisme în Biserica Ortodoxă*, traducere Felicia Dumas, s.l., Institutul European, 1998.
23. REDNIC, Georgel, *Harismele în Biserica primară. O perspectivă paulină*, Cluj Napoca, Edit. Alma Mater, 2010.
24. *** *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB vol. 1, traducere D. Fecioru, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
25. STADELMANN, Helge, *Epistola către Efeseni*, în seria *Comentariu biblic, vol. 14*, Korntal, traducere în românește la Edit. „Lumina lumii", 2001.
26. Fericitul TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, traducere I. Cărare și M. Ștefan, Iași, Edit. Doxologia, 2015.
27. TERINTE, Ciprian-Flavius, *Conducerea bisericească în scrierile Noului Testament*, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2016.
28. TERINTE, Ciprian-Flavius, *Scrierile Noului Testament. Context, canon, conținut*, Oradea, Edit. Casa Cărții, 2016.
29. USAMI, Kōshi, *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*, Rome, Biblical Institute Press, 1983.
30. WILLIAMSON, Peter S., *Ephesians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009.

PSALMUL 100,
OGLINDA OMULUI POLITIC

Alexandru MOLDOVAN*

Abstract: ***Psalm 100, The mirror of the political man***. The creation of some literary models meant to outline the portrait of the ideal leader has been one of the constant preoccupations of scholars at royal courts in Antiquity. Educating and forming a political leader was not left to chance. Numerous biblical texts, such as Ps 71 and Ps 100; Is 9, 2-6; 11, 1-9 and 32, 1-8, but also many other texts in the Book of the Proverbs of Solomon form into thorough conduct guides for a leader. The portrait of the political man outlined in Psalm 100 represents a sort of compendium of all these texts of civic and political education. This compendium comprises two essential aspects: the first one directs the attention of the future leader towards moral rigor in personal life, dedicated entirely to observing the law and to obeying the voice of conscience, and the second, towards the innate qualities and towards the most refined virtues that he, as a future leader, must cultivate in his life. The struggle against calumny, denunciation and false witness, the struggle against oppressors, defending the poor and the love for the righteous and involving them in the act of governing, the careful selection of collaborators at the court, of counsellors and ministers, the continuous engagement in the struggle against evil and injustice – this was in the past the ideal programme of a statesman or of a political man who knew very well that he was not an absolute arbitrator of his subjects, but only a temporary lieutenant of the Master of history. This portrait and the texts that will be evoked in the present study have been read in a prophetic key by Christian theology and applied to Christ the Messiah, the Master and Saviour of the world.

Keywords: *leader, political leader, statesman, civic education, political education, moral conduct, conscience, governing, Christian theology.*

* Preot lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, România.

Preliminarii

Unii dintre așa-numiţii „regi creştini” din trecut considerau textul psalmului 100 un fel de „oglindă” a calităților necesare unui conducător politic, chiar dacă actul guvernării lor lăsa de dorit de cele mai multe ori. Astfel, se spune despre țarul Vladimir al II-lea, Mare Principe de Kiev, că a folosit acest psalm ca „text de referință” pentru guvernarea sa. Țarul Vladimir al II-lea a fost un om cu o cultură aleasă și a lăsat posterității o operă literară intitulată: „*Poučen'e*”, cuvânt care înseamnă „învățătură” sau chiar „testament”. În această scriere, țarul îi învăța pe copiii săi arta guvernării folosindu-se de gândirea religioasă și făcând referiri frecvente la textele biblice[1]. Regele Ludovic al IX-lea al Franței considera psalmul 100 un fel de „călăuză pedagogică” pentru fiul său Filip al III-lea, prințul moștenitor. Ludovic al IX-lea s-a făcut cunoscut și a rămas în istorie și prin zelul său religios, luându-și în serios misiunea de „locotenent al lui Dumnezeu” pe pământ, misiune pe care a primit-o în ziua încoronării sale la Reims. E posibil ca unele expresii din cuprinsul psalmului 100 să fi făcut parte din ritualul de încoronare al regelui. Celebrul dramaturg francez Jean Racine, în opera sa intitulată „Athalia” (1691), a parafrazat cuvintele psalmului 100, scriind aceste cuvinte: „Un rege înțelept nu se sprijină pe bogăție și pe aur, se teme de Domnul Dumnezeul său, are înaintea ochilor săi poruncile și judecățile Sale și nu pune pe umerii fraților săi greutăți nedrepte”[2].

Ernest I, Ducele de Saxa-Gotha, supranumit și „Piosul”, rămas orfan, a fost crescut într-o manieră foarte strictă și a devenit un conducător evlavios. Legile sale nu au fost concepute în spiritul ideilor moderne despre libertatea individuală. Ducele a acordat o atenție deosebită învățământului și educației, iar biblioteca sa din Gotha a devenit una dintre cele mai mari biblioteci din Germania. În timpul domniei lui s-au

---

[1] În literatura noastră este binecunoscută opera „*Învățăturile lui Neagoe Basarab, voievodul Țării Ungrovlahiei, către fiul său Teodosie*” în care, chiar de la început, voievodul i se adresează fiului său cu aceste cuvinte: „Iubitu mieu fiiu, mai nainte de toate să cade să cinstești și să lauzi neîncetat pre Dumnezeu cel mare și bun și milostiv și ziditorul nostru cel înțelept, și zioa și noaptea și în tot ceasul și în tot locul”. Cf. „*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*”. Ediție Facsimilată după unicul manuscris păstrat. Transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de Prof. Dr. G. Mihăilă, București, Editura Roza Vânturilor, 1996, p. 295-297.

[2] Jean ROHOU, „*Jean Racine, Athalie*” vv. 1278-1282, Paris, Editeur PUF, Collection Etudes littéraires, 2003, p. 98.

construit multe biserici, iar prin „*Schulmethodus*" introdus în 1642 ducele Ernest I a devenit părintele actualei gramatici școlare. Se spune că într-o zi ducele i-a trimis unui ministru corupt textul psalmului 100 și că, din acel moment, a început să circule în popor o vorbă cu referire la funcționarii corupți și la gestul principelui: „Cutare funcționar corupt riscă să primească spre lectură, din partea principelui, psalmul 100"[3].

Crearea unor modele literare menite să creioneze portretul conducătorului ideal a fost una dintre preocupările constante ale cărturarilor de la curțile regale ale antichității. Educarea și formarea unui lider politic sau a unui om de stat nu era lăsată la voia întâmplării. O serie de texte biblice, cum ar fi: Ps 71 și Ps 100; Is 9, 2-6; 11, 1-9 și 32, 1-8, dar și multe texte din cartea Pildelor lui Solomon, se constituie în adevărate „manuale de conduită" pentru un conducător. Portretul omului politic schițat în psalmul 100 reprezintă un fel de compendiu al tuturor acestor texte de educație civică și politică.

Acest compendiu cuprinde două aspecte esențiale: primul dintre ele îndreaptă atenția viitorului conducător spre rigoarea morală în viața personală, consacrată în întregime respectării legii și ascultării glasului conștiinței, iar al doilea îi îndreaptă atenția înspre calitățile sale înnăscute și înspre cele mai rafinate virtuți pe care el, ca viitor conducător, trebuia să le cultive în viața sa. Lupta împotriva calomniei, împotriva denunțului și a mărturiei mincinoase, împotriva asupritorilor, apărarea săracilor și dragostea arătată drepților, asocierea acestora în actul guvernării, selectarea atentă a colaboratorilor de la curte, a consilierilor și a miniștrilor, implicarea continuă în lupta împotriva răului și a nedreptății: acesta a fost în trecut „programul ideal" al unui om de stat sau al unui om politic, care știa foarte bine că nu era un arbitru absolut asupra supușilor săi, ci numai un „locotenent vremelnic" al Stăpânului istoriei.

Învățătura exprimată prin cuvintele psalmului 100 apare și la profeții biblici. Iată, spre exemplu, cuvintele pe care Domnul le adresează casei regale a lui David prin gura profetului Ieremia: „Tu, casă a regelui lui Iuda, ascultați cuvântul Domnului! Tu, casă a lui David, așa grăiește Domnul: Judecați dimineața cu judecată și faceți ce e drept și scoateți-l pe cel jefuit din mâna celui ce-l apasă, ca nu cumva mânia Mea ca focul să se-aprindă, căci

[3] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. 3, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2015, p. 13.

ea va arde și nimeni nu va fi care s-o stingă. [...] Așa grăiește Domnul: Faceți judecată și dreptate și scoateți-l pe cel jefuit din mâna celui ce-l apasă; iar pe străin și pe orfan și pe văduvă să nu-i asupriți; nu fiți necredincioși („necredincioși” în sensul: fără niciun Dumnezeu; lipsiți de simț moral)[4], iar sânge nevinovat să nu vărsați în locul acesta” (Ier 21, 12; 22, 3).

A fost normal ca în interpretarea iudaică și creștină această „fizionomie” să dobândească conotații mesianice și astfel să fie creionat profilul lui Mesia, Regele Dreptății și Izvăvitorul lui Israel și al întregului neam omenesc. Acest portret elogiativ făcut conducătorului ideal a fost răspândit în întreg spațiul „semilunii fertile” sau al „cornului abundenței” și e foarte probabil ca din acest rezervor literar să se fi inspirat și autorul psalmului nostru. În celebrul „Cod al lui Hammurabi”, spre exemplu, e constantă preocuparea suveranului în a-și exprima dorința de „a-i extirpa din regatul său pe cei răi și nelegiuiți” și de „a căuta fericirea supușilor săi”[5]. Faraonul din timpul Exodului, Merneptah (al treisprezecelea copil al lui Ramses al II-lea), în ziua întronizării sale, a rostit aceste cuvinte: „Să se bucure tot pământul și să se veselească! A sosit vremea bucuriei... Voi toţi, drepților, veniți și vedeți! Dreptatea a înlăturat nedreptatea. Cei răi au căzut la pământ. Toţi cei răpitori și nedrepți au pierit. Zilele sunt lungi, nopțile sunt pline și luna își urmează cursul ei firesc. Cei drepţi se bucură și se veselesc”[6].

Regele fenician Azitawadda, în faimoasa inscripție de la Karatepe, se autoproclama: „Tată și mamă pentru supușii săi, datorită înțelepciunii sale, datorită dreptății sale și datorită bunătății sale […] L-am îndepărtat pe cel rău și am distrus răul care era în țară. În zilele mele, pe întreaga întindere a Câmpiei Adana, de la răsăritul soarelui și până la apus s-a întâmplat acest lucru: acolo unde domnea frica, încât niciun om nu parcurgea acel drum fără să se teamă, acum, în zilele mele, o femeie poate toarce cu fusul în mână… Da, în zilele mele, pentru toţi locuitorii câmpiei există abundență, bunăstare, viață frumoasă și liniștită”[7].

[4] *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, *Nota c* de la p. 995. Versiunea diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

[5] *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, XXV, 94-95*. Ed. James B. Pritchard, New Jersey, Princeton University Press, 1955, p. 178.

[6] ANET, p. 378.

[7] ANET, p. 499-500. A se vedea și E. BEAUCAMP, *L'espoir d'une ère de justice et de paix (Ps 100)*, în „Bible et Vie Chrétienne” 73 (1967), p. 32-42; Helen Ann KENIK, *Code of conduct for a king: Psalm 101 (100)*, în „Journal of Biblical Literature” 95 (1976),

1. Genul literar al psalmului

Pentru o hermeneutică corectă a psalmului 100, trebuie să stabilim genul său literar, dar și simbolismul său. Sfântul Atanasie cel Mare a fost primul care a avansat ipoteza potrivit căreia psalmul 100, ca și psalmii 14 și 25, reprezintă un „examen de conștiință personal" sau un „îndreptar" pus la îndemâna omului credincios care dorea să participe la slujba de la sfântul locaș. Ca atare, în cuvintele acestui psalm se poate oglindi orice om[8]. Exegeza modernă a reluat interpretarea patristică și a elaborat interpretări noi, afirmând că textul psalmului reprezintă o „profeție" adresată de Iahve evreului pios și cucernic.

Teologul german Hermann Gunkel, în comentariul său la Cartea Psalmilor, a identificat în personajul anonim al psalmului pe regele lui Israel sau pe un ministru al acestuia, oricum un responsabil de rang înalt de la curtea regală căruia i s-a încredințat responsabilitatea respectării cu desăvârșire a „constituției teocratice" a lui Israel. Așadar, timbrul sau caracterul „monarhic" al acestei alcătuiri imnice nu poate fi pus la îndoială[9]. Au existat, bineînțeles, și alte interpretări. Unii exegeţi au văzut în cuvintele psalmului 100 „discursul regelui" rostit în ziua întronizării sale sau cu ocazia aniversării anuale a acestui moment. Aluzia la „casa" regelui (din v. 3 și 9) ar putea face trimitere, cred exegeţii, la profeția pe care Domnul i-a făcut-o regelui David prin gura profetului Natan (2 Rg 7, 11-16).

Alți comentatori biblici au văzut în psalmul 100 o simplă „declarație regală" sau „un jurământ de nevinovăție" al suveranului asupra politicii sale, jurământ de credință rostit înaintea întregii adunării. Unii exegeți au văzut în această alcătuire imnică o versiune literară ebraică a unui „ghid regal" ca și acelea cunoscute în Egipt care au fost alcătuite ca „învățături didactice" pentru prințul moștenitor. Există un text paralel psalmului 100, un fel de „medalion" dedicat suveranului sau regelui în galeria portretelor pe care Cartea Deuteronomului a consacrat-o diferitelor instituții ale lui Israel, în acest caz precis instituției regale. În primul rând,

p. 391-403; Emmette J. WEIR, *The perfect way. A study of wisdom motifs in Psalm 101 (100)*, în „Evangelical Quarterly" 53 (1981), p. 51-59; P. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison. Etudes de strucutres littéraires dans l'Ancient Testament et spécialement dans les psaumes*. Fribourg-Göttingen, 1982.

[8] Gianfranco RAVASI, *I Libro dei Salmi*, p. 15.

[9] Hermann GUNKEL, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*. Traducere de Thomas M. Horner. Philadelphia, Fortress Press, 1967, p. 433.

regele trebuia să fie „ales de Domnul" și „să nu fie de alt neam"; „să nu țină multe femei, pentru ca nu cumva să-i devină inima schimbătoare, nici argint și aur (bogăție materială) să-și înmulțească peste măsură. Și de-ndată ce va ședea pe tronul regatului său, el să-și scrie pentru sine această A Doua Lege din cartea ce se află la preoții-leviți. Și s-o aibă cu sine și s-o citească în toate zilele vieții sale, spre a învăța să se teamă de Domnul, Dumnezeul său, să păzească toate poruncile acestea și să plinească aceste hotărâri, așa încât inima lui să nu se înalțe pe deasupra fraților săi, să nu se abată el de la porunci, nici la dreapta și nici la stânga, și să fie întru ani îndelungați, el și fiii săi întru fiii lui Israel" (Deut 17, 15-20)[10].

Nu puțini au fost comentatorii și exegeții biblici care au susținut interpretarea liturgică a psalmului: „Legătura psalmului 100 cu desfășurarea liturgică a sărbătorii de toamnă Roș haȘana (Anul Nou = capul sau începutul anului) la Ierusalim a făcut posibilă înțelegerea deplină a acestei alcătuiri imnice". Cei care susțin această interpretare spun că avem în psalmul 100 un „text liturgic" care ar trebui pus în legătură cu sărbătoarea de toamnă a Evreilor (cea a Anului Nou), adică un text prin care se exprima, după modelul unei drame cu caracter ritual, supremația regelui asupra tuturor forțelor negative ale haosului, asupra rebeliunilor de orice fel, asupra tuturor națiunilor și asupra zeilor străini.

Acum, această ipoteză ridică mult mai multe probleme decât rezolvă și se îndepărtează de sensul genuin al psalmului și, din acest motiv, unii exegeți au vrut s-o „tempereze" recurgând la o presupusă „sărbătoare a Legământului" în timpul căreia regele lui Israel proclama înaintea întregii adunări datoriile morale ale poporului. Despre regele Iosia se spune că: „a șezut pe scaunul de judecată și a făcut legământ în fața Domnului că vor umbla după Domnul și cu toată inima și cu tot sufletul Îi vor păzi poruncile și mărturiile și rânduielile și vor plini cuvintele acestui legământ – cele ce sunt scrise în Cartea aceasta (în Cartea Legii). Și tot poporul a stat întru legământ" (4 Rg 23, 3).

Dintre toate aceste posibile interpretări, vom analiza și vom insista asupra interpretării monarhice pe fundal liturgic, interpretare care presupune și o adunare care ascultă aceste cuvinte într-un context liturgic.

[10] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 16.

2. Simbolismul psalmului

După ce am stabilit genul literar al psalmului, pare relativ ușor să identificăm simbolurile cuprinse în el. Louis Monloubou, referindu-se la simbolismul psalmului 100, a scris: „Două fraze din acest poem regal cuprind simboluri care provin din trei sfere simbolice. În versetele 3, 4 și 5: ochii, casa și inima, mersul sau călătoria. Alte două versete pun în opoziție simboluri care exprimă atitudini care sunt în antiteză: omul care stă în picioare și cel care stă așezat. Abilitatea cu care Psalmistul folosește simbolurile este evidentă, iar dispunerea lor cât se poate de logică: aceste simboluri corespund activității monarhului sau a suveranului. El e conducătorul și judecătorul ai cărui ochi simbolizează autoritatea; el e principele care stă în picioare, judecă comportamentul supușilor săi și bunul mers al regatului său; acceptă între pereții casei sale pe slujitorul credincios care „umblă pe cale fără prihană” și-l exclude din sânul comunității pe cei ce încalcă în mod voit legea Domnului”[11].

Observațiile lui Louis Monloubou ne permit să distingem în cuprinsul psalmului două sectoare simbolice. Primul e de tip spațial și e în mod limpede ilustrat de antinomia „apropiere – îndepărtare”, primul termen fiind rezervat drepților, iar al doilea, păcătoșilor: „pe călcătorii de lege i-am urât”, „pe cel rău nu l-am cunoscut”, „pe cel ce clevetea pe vecinul său, pe acela l-am izgonit”, „cu cel mândru cu ochiul și nesățios cu inima, cu acela n-am mâncat”. Călcătorii de lege, cei răi, cei mândri, clevetitorii și calomniatorii sunt ținuți la distanță, în timp ce credincioșii stau împreună cu regele, iar „cei fără de prihană” Îi slujesc. Al doilea sector simbolic e de tip psihosomatic și susține întreaga ideologie morală a psalmului 100. Un rol special este atribuit gândirii și comunicării, inimii și ochilor, însă nu lipsesc referirile la minte, la cunoaștere, la darul înțelepciunii, la acțiune sau la făptuire.

Întreaga ființă a omului este implicată, din perspectiva gândirii semitice, fie în practicarea virtuții, fie în săvârșirea răului[12]. În Evanghelia după Matei este cuprinsă o învățătură a Mântuitorului asupra curăției. Tema aceasta a ocupat un spațiu amplu în legislația religioasă veche. În textul din Matei, Mântuitorul Hristos abrogă orice normă sau prescripție legată de alimente: nu se pot da acestora „calificative”; nu se poate spune că un anumit

---

[11] Louis MONLOUBOU, *L'immaginaire des Psalmistes: Psaumes et symboles*. Paris, Cerf, 1980, p. 112.

[12] E. COTHENET, *Pureté e impureté*, în „Dictionaire de la Bible, Supplément” IX, 1975.

aliment este „bun”, iar altul este „rău”, ci doar faptele omului sunt „bune” sau „rele”, iar acestea ies din inima omului[13]. Așadar, întreaga ființă a omului este cuprinsă în avertismentul Mântuitorului din Matei 15, 19-20, potrivit căruia faptele rele ale omului au ca izvor inima sau conștiința acestuia.

Datoria politică a suveranului sau a conducătorului are o dimensiune simbolică și corespunde unui stereotip frecvent întâlnit în literatura encomiastică de la curtea regală, dar și în speranțele „electorilor” sau ale „alegătorilor”[14]. Gerhard von Rad ne atrage atenția asupra unui fapt: „Nu trebuie să înțelegem aceste afirmații, chiar și acolo unde sunt exprimate la persoana I, în sens prea personal, cu referire la rege ca persoană privată; ele sunt mai degrabă expresii „oficiale” cu care unsul sau consacratul Domnului se prezintă înaintea lui Dumnezeu și înaintea oamenilor. [...] Sunt afirmații care provin dintr-o imagine convențională asupra „unsului lui Iahve” așa cum îi înțelegea Israel rostul și menirea”[15].

Aceste „imagini prototip” vor fi preluate mai târziu de interpretarea mesianică a psalmilor regali și de interpretarea alegorică aplicată de comentatorii creștini păstorilor Bisericii. Tradiția patristică a asociat cuvintele psalmului 100 îndemnului pe care Sfântul Apostol Petru l-a adresat preoților Bisericii: „Pe cei dintre voi care sunt preoți îi îndemn eu, cel împreună-preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei ce va să se descopere: Păstoriți turma lui Dumnezeu ce vi s-a dat în seamă, veghind asupra ei nu de nevoie, ci de bunăvoie, după Dumnezeu, nu pentru câștig rușinos, ci din tragere de inimă, nu ca și cum ați fi stăpânii celor ce v-au căzut la sorți, ci voi făcându-vă pilde ale turmei. Iar când Se va arăta Mai-Marele păstorilor, veți primi cununa cea neveștejită a măririi” (1 Pt 5, 1-4)[16].

3. Lectura exegetică a Psalmului 100

Psalmul 100 este străbătut de la un capăt la altul de un sentiment profund de dreptate și de echilibru social. Apartenența la poporul lui Dumnezeu nu este dictată de categorii rasiale sau sacrale, ci de adeziunea etică și existențială. Dietrich Bonhoeffer le răspundea celor care-l acuzau

---

[13] Ortensio DA SPINETOLI, *Matteo. Il Vangelo della Chiesa*. Assisi, Cittadella Editrice, 1998, p. 441-444.

[14] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 21.

[15] Gerhard VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. 1: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*. Brescia, Paideia Editrice, 1972, p. 366-367.

[16] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 21.

de implicarea lui în lupta împotriva politicii naziste cu următoarea metaforă: „Dacă un șofer băut se precipită cu mașina sa asupra unui grup de persoane aflate pe marginea drumului, rolul păstorului nu e, în primul rând, acela de a se ocupa de funeraliile victimelor și de a le consola pe rudele acestora, ci să-l împiedice pe respectivul șofer să mai facă rău și altora. Cu alte cuvinte, – încheia Bonhoeffer – Biserica poate cânta muzica gregoriană, numai dacă susține, în același timp, cauza săracilor și luptă cu toate forțele pentru dreptatea socială.

În acest sens, psalmul 100 se deschide cu o doxologie: „Mila și judecata Ta voi cânta Ție, Doamne” (v. 1)[17]. Dumnezeul lui Israel este Același din timpul Exodului, este „Dumnezeul mântuirii” și al dreptății. Pentru mulți exegeți și comentatori biblici, uvertura psalmului reprezintă un „adaos tardiv” menit să-l încadreze mai ușor într-o culegere sau într-o carte de imnuri liturgice. Primul gând al Psalmistului se îndreaptă către Dumnezeu, izvor de milă și de judecată dreaptă. Către Domnul trebuie să stea ațintiți ochii suveranului pământesc și numai El trebuie să fie „modelul” său. Domnul a fost, este și va fi mereu fidel Legământului pe care l-a încheiat cu omul, cu poporul Său (Ps 49, 6; Ps 88, 28). E logic și natural ca, înaintea acestei atitudini a lui Dumnezeu, suveranul pământesc să-i răspundă Domnului cu aceeași fidelitate și cu același simț al dreptății în propriul său act de guvernare. A fi onești în politică reprezintă „o obligație morală” a tuturor oamenilor politici, fără excepție! Într-o formă și mai motivată, onestitatea în actul guvernării li se cere guvernanților creștini, deoarece nedreptatea lor ar însemna o blasfemie sau chiar o apostazie.

Sfântul Chiril al Alexandriei a transformat această scurtă doxologie din primul verset al psalmului într-o rugăciune mai amplă: „Eu știu că Tu ești un Dumnezeu milostiv și drept și, pentru aceasta, Te voi lăuda. Dumnezeu, Care e și Părinte, S-a milostivit de noi atunci când L-a trimis

[17] Dacă, în perspectiva profetică, Iisus este Cel ce-I cântă Părintelui Său, e de reținut observația că mila precede judecata. Între cele două veniri ale lui Hristos, omenirea se află sub semnul Mielului vestit de Ioan Botezătorul (In 1, 29) și sub mila lui Dumnezeu, „Cel ce face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și să plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți” (Mt 5, 45), la a doua Sa venire, omenirea va sta sub semnul judecății, de abia atunci va lucra „securea” vestită tot de Ioan Botezătorul (Mt 3, 10), cumplitul deznodământ al judecății, la care se referă ultimul verset al acestui psalm. Cf. *Cartea Psalmilor* sau *Psaltirea*. *Nota 1* de la p. 233. Versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Cluj-Napoca, Arhidiecezana Cluj, 1998.

în lume pe Fiul Său și în El ne-a îndreptat prin credință, dăruindu-ne iertarea păcatelor, rostind asupra noastră cuvântul dreptății Sale”.

Dincolo de aceste interpretări hristologice, textul nostru își îndreaptă atenția asupra chipului regelui ideal, asupra lui Mesia, Cel așteptat de veacuri, ca o alternativă mai bună la palidele figuri guvernamentale care au gestionat puterea de-a lungul timpului. Mesia va urma, fără abatere, căile Domnului și cărările dreptății, El Se va conforma deplin voinței Tatălui ceresc, care se exprimă prin actul de guvernare al stăpânitorilor acestei lumi.

4. „Declarația program” a suveranului (v. 2-9)

Cu versetul 2 se deschide „discursul oficial” al regelui, discurs alcătuit din patru strofe dispuse în mod egal (v. 3-4; v. 5-6; v. 7-8; v. 9-10). E interesant de subliniat faptul că începutul psalmului este orientat către exigențele etice sau morale cărora regele li se supune fără abatere: „Umblat-am întru nerăutatea inimii mele, în casa mea”. Înainte de a pretinde supușilor săi moralitate și dreptate, suveranul sau omul politic trebuie să fie foarte riguros cu el însuși și cu cei din propria lui casă, cu cei din anturajul său apropiat. Casa regală era adesea un cuib al intrigilor, al uneltirilor și al luptelor pentru putere[18] din cauza haremului regelui, dar și din cauza absolutismului despotic al acestuia[19].

Discursul regelui se deschide cu un cuvânt care are conotații sapiențiale „voi merge, cu pricepere, în cale” (v. 2). Înțelepciunea sau priceperea reprezintă exigența fundamentală sau primordială a omului politic, după observarea atentă a preceptelor morale. Un conducător chibzuit Îi va cere Domnului înțelepciune și pricepere pentru a conduce, așa cum a făcut-o tânărul rege Solomon în timpul vedeniei de la Gabaon (3 Rg 3). Ca o consecință a înțelepciunii, apare în textul psalmului nostru „calea fără de prihană”, „calea dreaptă”, cu sensul de „viață trăită potrivit poruncilor Domnului”. Aceeași exigență apare și în deschiderea psalmului 118: „Fericiți cei (ce umblă) fără prihană în cale, care umblă în legea Domnului” (v. 1) sau „Fericiți toți cei ce se tem de Domnul, care umblă în căile Lui” (Ps 127, 1) sau „Urâciune sunt înaintea Domnului

---

[18] A se vedea cazul lui Abesalom și lupta pentru putere care s-a dat între fiii lui David (3 Rg 1-2).

[19] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 23.

căile strâmbe, dar toți cei neprihăniți în căile lor sunt bineveniți" (Pildele lui Solomon 11, 20)[20].

Detaliul care i-a surprins și i-a pus în dificultate pe exegeţi e cuprins în întrebarea: „*Când vei veni la mine?*". E. Beaucamp observă că: „Suveranul înţelege să-I dea socoteală pentru conduita și guvernarea sa Domnului Însuși; de aici întrebarea, atât de ciudată, despre o vizită divină protocolară la palatul regal. Ne-am obișnuit cu situația inversă, în care suveranul era cel care se ducea înaintea Domnului în sfântul locaș. Caracterul insolit al întrebării, care nu are paralelă în paginile Sfintei Scripturi, nu ne permite, totuși, să respingem prezența Domnului la palatul regal. Un rege asirian, de pildă, menționează prezența unei capele a tronului în palatul său regal, locaș în care zeul Assur venea în fiecare an pentru a se întroniza. Nimic nu ne împiedică să presupunem că Iahve Însuși îl vizita anual pe unsul Său, oricare ar fi fost modul în care era reprezentat acest lucru"[21]. Textul și sensul acestei întrebări au fost supuse, tocmai pentru originalitatea ei, unor interpretări și răstălmăciri asupra cărora nu insistăm acum.

Credem că sensul corect al textului exprimă așteptarea, plină de nerăbdare a suveranului, a apariției „consolatoare" a Domnului care să-i susțină actul de guvernare. În practică, chiar și elegia cuprinsă în psalmul 88, 37-50 imploră venirea izbăvitoare a Domnului. Această venire este și mai logică în acest caz, deoarece suveranul și-a mărturisit intenția de a trăi și de a guverna „după Legea Domnului", iar potrivit teoriei retribuției divine, Domnul trebuia să-i răsplătească regelui această atitudine cu binecuvântarea Sa. Prima strofă continuă în versetul 4 pe un ton negativ: regele își proclamă intenţia fermă de a se opune oricărui compromis cu nedreptatea și de a nu deveni complice răului. A apărea „înaintea ochilor regelui" sau „înaintea privirii sale" înseamnă a fi primiți, a fi gratificați, a fi susținuți și confirmați în exercițiul guvernării. Regele drept nu poate accepta nicio audiență care să-i permită nelegiuitului să se prezinte înaintea ochilor săi. Mai mult, respingerea răului este cât se poate de radicală și de agresivă; e o ură radicală: „pe călcătorii de lege i-am urât" (v. 4b).

---

[20] J. B. BAUER, „*Incedam in via immaculata, quando venias ad me*" (Ps 100/101, 2), în „Verbum Domini" 30 (1952), p. 219-224.

[21] Évode BEAUCAMP, *L'espoir d'une ère de justice et de paix (Ps 100)*, p. 139.

Psalmistul continuă cu o a patra expresie și mai sugestivă: „Nu s-a lipit de mine inima îndărătnică” (v. 5a). Această expresie este folosită adesea de aghiografi pentru a exprima adeziunea vitală a omului la Dumnezeu. Regele știe că nu poate sluji la doi domni: și lui Dumnezeu și lui Mamona, „căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui” (Lc 16, 13; Mt 6, 24). E posibil ca în acest caz Psalmistul se dea glas unei mărturisiri de credinți anti-idolatrice. În altă parte el se exprimă astfel: „Că Tu ești Dumnezeu Care nu voiești fărădelegea, nici nu va locui lângă Tine cel ce viclenește. Nu vor sta călcătorii de lege în preajma ochilor Tăi. Urât-ai pe toți cei ce lucrează fărădelegea. Pierde-vei pe toţi cei ce grăiesc minciuna; pe ucigaș și pe viclean îl urăște Domnul” (Ps 5, 4-6)[22].

A doua strofă a psalmului continuă pe același ton negativ, prezentându-ne efortul suveranului de a combate răul. Regele a făcut alegerea sa hotărâtă, refuzând sau respingând compromisurile ieftine cu cei care-L urăsc pe Domnul. El îi „exilează” sau îi alungă din anturajul său pe toți cei care l-ar putea conduce pe căi nedrepte și pe cei care i-ar putea prezenta soluții greșite, dar avantajoase pentru unii. Fericitul Ieronim rezumă această strofă într-o singură propoziție: „*Non erit in me perversum aliquid, sed aequitas et iustitia*” (PL 26, 1125). Această afirmație ar putea fi motto-ul regelui ideal, al lui Mesia. Sigur că fraza cuprinsă în versetele 5 și 6 are și conotații sau aspecte politice secundare asupra cărora literatura sapiențială și-a îndreptat atenția în trecut. Selectarea colaboratorilor potriviți și onești era adesea un lucru foarte delicat și decisiv pentru soarta unui regat sau a unui guvern, altfel suveranul însuși va deveni complicele lor și va fi deplin responsabil de soarta regatului său[23]. Ludovic al IX-lea îi atrăgea atenția fiului său Filip de a fi „foarte atent în alegerea colaboratorilor și a miniștrilor săi” și „să vadă dacă nu cumva aceștia au vicii precum lăcomia, falsitatea, minciuna sau corupția”. Omul politic onest trebuie să fie atent și să descopere, dar și să condamne ferm, jocurile de putere și interesele meschine ale celor implicați în actul guvernării, fapte josnice care trebuie acoperite sub mantia suveranului: „Ucide-i pe cei necredincioși de dinaintea regelui și tronul său va propăși întru dreptate” (Pildele lui Solomon 25, 5)[24].

[22] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 24-25.

[23] *Antico Testamento, Conoscerlo, leggerlo, viverlo*, a cura di Gianfranco Ravasi, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2013, p. 185-192.

[24] Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 25.

Sunt lucruri pe care suveranul trebui să le evite sau să le respingă cu orice preț. În primul rând, „inima îndărătnică” (încăpățânată, recalcitrantă și nesupusă) trebuie ținută cât mai departe de el. Apoi, clevetitorul sau calomniatorul trebuie izgonit și îndepărtat. Calomnia e un păcat care-și află „pământ bun” de creștere între pereții palatului regal; e un delict comun acolo unde există jocuri de putere și interese meschine, dar ea e un păcat grav și într-o societate sau în cadrul unei culturi orale care se conduce și se bazează exclusiv pe mărturiile membrilor ei. De aici, radicalismul poruncii a IX din Decalog: „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău” (Iș 20, 16) sau „Să nu umbli cu vicleșug în neamul tău, nici să te ridici împotriva sângelui aproapelui tău” (Lev 19, 16). Viața și soarta oamenilor sunt legate de acest fir subțire care e depănat și răsucit în tainele manevrelor de la palat.

Un ultim lucru pe care suveranul e dator să-l respingă este ilustrat de binomul „ochi-inimă” care-l desemnează pe „cel mândru cu ochiul și nesățios cu inima”. Nesățiosul cu inima este cel care nu se mulțumește niciodată cu ce are și caută să obțină sau să acapareze tot mai mult. Ambițiosul are ca scop sau ca țintă nu numai triumful său, care trebuie atins cu orce preț și prin orice mijloace, ci și înlăturarea și umilirea celui care e văzut ca un posibil obstacol în calea succesului său. Suveranul nu vrea să aibă niciun raport sau nicio legătură cu cel rău. Regele drept nu va accepta niciodată idealurile nelegiuiților.

Și mai dur și mai ferm trebuie să fie comportamentul sau atitudinea sa față de calomniatori: „Pe cel ce clevetea în ascuns pe vecinul său, pe acela l-am izgonit” (v. 6). „Cu cel mândru cu ochiul și nesățios cu inima” suveranul nu va sta niciodată la masă. A sta cu cineva la masă, în gândirea semitică, și nu numai, înseamnă „apropiere”, „intimitate” sau „comuniune”, astfel că exprimarea din textul psalmului indică ruptura comuniunii. Așadar, suveranului i se cere o intervenție fermă, hotărâtă, categorică și eficace pentru a risipi sau pentru a demonta urzeala și intrigile puterii corupte care adesea își fac loc printre oamenii de stat[25].

Ultima imagine folosită de Psalmist este cea mai radicală: „Nu va locui în casa mea cel mândru; cel ce grăiește nedreptăți nu va sta înaintea ochilor mei” (v. 9), un text care are ecou într-un avertisment al Domnului

[25] Jean-Luis SKA, *Antico Testamento. Introduzione*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2015, p. 187.

cuprins în primul capitol al cărții profetului Isaia: „să nu-Mi mai călcați prin curte!” (Is 1, 12). Așadar, și în strofa a treia a psalmului continuă prezentarea antitetică între „ocrotirea pe care Domnul i-o arată dreptului” și „respingerea celui nelegiuit”. Ochii Domnului sunt asupra celor care au ales cuvântul Său ca făclie pentru pașii lor și care, tocmai din acest motiv, sunt marginalizați sau dați la o parte de puterea nedreaptă: „Să nu se bucure de mine cei ce mă dușmănesc pe nedrept, cei ce mă urăsc în zadar și își fac semne cu ochii. Că mie de pace îmi grăiau, și asupra mea vicleșuguri gândeau. Lărgitu-și-au împotriva mea gura lor; zis-au: «Bine, bine, văzut-au ochii noștri»” (Ps 34, 18-20).

Ultima strofă a psalmului (v. 8-10) are un caracter solemn și retoric, puțin surprinzător pentru cititorul modern al Sfintei Scripturi. Programul de „purificare” sau de „remaniere” al conducerii statale pare să se desfășoare în grabă, pripit și la repezeală și pare să capete aspectul sau timbrul unei „pedepse capitale”. Din acest motiv, Părinții Bisericii au încercat să „îndulcească” puțin tonul exprimării prin interpretările lor. Fericitul Ieronim, de pildă, comentează astfel: „Voi împrăștia (cu sensul de „le voi reproșa” sau „îi voi amenința”) pe toți păcătoșii pământului pentru ca ei să se întoarcă la Mine prin pocăință”, interpretare care nu prea e conformă cu ceea ce spune textul nostru. În realitate, avem în aceste cuvinte un mod de exprimare foarte iubit în tradiția semitică, o exprimare folosită pentru a exalta rigoarea suveranului față de nedreptate. La asta a contribuit, fără îndoială, și absolutismul monarhilor orientali, chiar dacă în pământul lui Israel această subliniere dobândește o altă valoare: regele trebuie să susțină și să apere puritatea cetății sfinte, contaminată de nedreptate și de delicte.

Vom vedea acum, în detaliu, intervenția suveranului[26] caracterizată de un verset din Cartea Pildelor lui Solomon: „Regele înțelept e o vânturătoare pentru cei necredincioși și vârtej aduce asupra lor” (20, 26). Intervenția justițiară a suveranului are, în primul rând, coordonate temporale și spațiale precise. Prima, cea temporală, e legată de momentul „dimineții”, un indiciu cronologic cu valoare simbolică. Dimineața e momentul din zi în care suveranul înfruntă problema punând-o pe primul loc în lista responsabilităților sale

[26] Paul-Eugène Dion, „*Tu feras disparaître le Mal du milieu de toi*”, în „Revue Biblique” 87 (1980), p. 321-349.

guvernamentale. Dimineața era timpul în care se desfăşurau procesele și tot dimineața era considerată momentul care deschidea o nouă zi sau momentul unui nou început (momentul unui „restart"). Impresionant este tabloul descris de Iov în capitolul 38 al cărții sale. În acel capitol, dimineața este momentul în care are loc purificarea lumii de ceea ce este rău. Pământul întreg e văzut de autorul cărții ca o pătură plină de praf și de paraziți; dimineața (lumina) îl apucă de cele patru colțuri, îl scutură și-l eliberează de aceștia, redându-i splendoarea culorilor și a curățeniei: „Lumina cât să apuce pământul de la colțuri să-l scuture de toată nelegiuirea lui" (Iov 38, 12-13).

Pe de altă parte, lumina și întunericul reprezintă, pentru multe pagini ale Scripturii, nu numai o antiteză cosmologică, ci și o antiteză morală. Spațiul în care suveranul operează intervenția lui justițiară este, în acelaşi timp, real și simbolic. Cetatea Marelui Împărat este Ierusalimul sau Cetatea Sfântă în care Domnul Însuși Și-a făcut locaș. Ca spațiu sacru, ea trebuie ferită de orice impuritate și de orice nelegiuire: „Afară câinii și vrăjitorii și desfrânații și ucigașii și închinătorii la idoli și toți cei ce lucrează și iubesc minciuna!" (Apoc 22, 15). Să subliniem și faptul că numele Domnului apare numai de două ori în cuprinsul alcătuirii imnice, la începutul ei, în versetul 1 și aici, în versetul 10. Judecata suveranului are scopul de a opera o „curățenie generală" pentru ca în domeniul sau în spațiul guvernării lui să domnească dreptatea și adevărul.

În loc de concluzii

Dincolo de stabilirea punctului de vedere al autorului psalmului asupra problemei pe care o abordează în cuprinsul imnului său, care, așa cum am văzut, e unul de tip teocratic și puțin integralist, tipic mentalității semitice antice, psalmul 100 reprezintă „*testul de verificare*" pe care *trebuie* să-l dea orice om din această țară care are, sau care își dorește să aibă, o responsabilitate politică, socială și eclezială! „Ordinea socială și progresul societății umane trebuie să urmărească întotdeauna binele celor care o alcătuiesc, întrucât ordinea lucrurilor (a instituțiilor) trebuie subordonată ordinii morale și nu viceversa, după cum Domnul Hristos Însuși o sugerează atunci când spune că: „sâmbăta a fost făcută pentru om, și nu omul pentru sâmbătă". Această ordine trebuie să se bazeze pe

adevăr, să se construiască pe dreptate, să fie însuflețită de iubire și să-și găsească un echilibru tot mai uman în deplină libertate”[27].

Scriitorul și eseistul Andrei Pleșu, într-un articol publicat în octombrie 2014 pe blogurile adevărul.ro, articol intitulat: „*Unde trăim?*”, se întreba retoric: „Unde trăim? De unde au ieșit domnii care ne conduc? [...] Ziarele sunt pline de politicieni aflaţi în urmărire penală, sau foarte aproape de ea. Unii sunt vechi „înţelepţi” de partid, care au făcut ani, de-a rîndul, „jocurile” de la vârf, cu dexteritatea discretă a unor eterne şi impenitente eminenţe cenuşii. Alţii sunt jurişti, adică inşi care încalcă legile cu extremă competenţă. Pe unul din ei l-am auzit tunând şi fulgerând, în campanie electorală, împotriva hoţilor care sărăcesc patria, după care, iată, e chemat să justifice, împreună cu soţia sa, averi de milioane de euro. Grupurile „infracţionale” sunt trans-partinice: dintr-odată, vezi aliniaţi în boxa acuzaţilor şi pesedişti şi penelişti şi pedelişti ... Afacerile creează solidarităţi inefabile, diferenţele de tabără politică sunt simple mofturi. Numai noi, prostimea, credem că asistăm la mari lupte ideologice. În realitate, mulţi dintre cei care mimează, pe scenă, duşmănia, „se descurcă” eficient, uniţi, subteran, în cuget şi simţiri”[28].

Unde trăim? În țara care-și sărbătorește anul acesta Centenarul, având în frunte o clasă politică jalnică ale cărei idealuri sunt departe de cele ale generației contemporane Marii Uniri. Psalmul 100 din colecția de rugăciuni biblice cuprinse în Psaltire, una dintre primele cărți scrise și tipărite în grai românesc, reprezintă pentru toți cei care au o responsabilitate mai mică sau mai mare în această țară o „oglindă”, un „îndreptar”, un „ghid” sau un „test de verificare” al bunei-cuviințe, al igienei morale a clasei conducătoare, al patriotismului autentic, al iubirii de neam și al credinței genuine.

Bibliografie

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură* (Versiunea diortosită și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

---

[27] Conciliul II Vatican: Documente, „*Gaudium ed spes*”, *n. 26*, București, Editura ARCB, 1999, p. 295.

[28] Scrie Andrei PLEȘU pe blogurile adevarul. ro. http://adevarul.ro/news/politica/unde-traimm (accesat la 13. 04. 2018).

2. *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David* (Versiunea revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului), Cluj-Napoca, Arhidiecezana, 1998.
3. **** Ancien Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, XXV, 94-95, Ed. James B. Pritchard, New Jersey, Princeton University Press, 1955.
4. **** Antico Testamento. Conoscerlo, leggerlo, viverlo*, a cura di Gianfranco Ravasi, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2013.
5. ASENSIO, Morla, *Libri sapienziali e altri scritti*, Edizione italiana a cura di Antonio Zani, Brescia, Paideia Editrice, 1997.
6. AUFFRET, P., *La Sagesse a bâti sa maison. Etudes de strucutres littéraires dans l'Ancient Testament et spécialement dans les Psaumes*, Fribourg-Göttingen, 1982.
7. BEAUCAMP, Évode, *Le Psautier I: Psaumes 1-72; II: Psaumes 73-150*, Paris, Gabalda, 1976-1979.
8. CLIFFORD, J. Richard, *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville, Abingdon, 2003.
9. **** Conciliul II Vatican: Documente, „Gaudium ed spes", n. 26*, București, Editura ARCB, 1999.
10. COTHENET, E., *Pureté e impureté*. În „Dictionaire de la Bible, Supplément" IX, 1975.
11. DA SPINETOLI, Ortensio, *Matteo. Il Vangelo della Chiesa*, Assisi, Cittadella Editrice, 1998
12. DAHOOD, Mitchell, *Psalms I: 1-50; Psalms II: 51-100; Psalms III: 101-150: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1965, 1968, 1970.
13. GUNKEL, Hermann, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, (Traducere de Thomas M. Horner), Philadelphia, Fortress Press, 1967.
14. **** Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, Editura Roza Vânturilor, 1996.
15. LORENZIN, Tiziano, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Edizioni Paoline, 2002.
16. MONLOUBOU, Louis, *L'immaginaire des Psalmistes: Psaumes et symboles*, Paris, Cerf, 1980.
17. PINTO, Sebastiano, *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2013.
18. RAVASI, Gianfranco, *Il Libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*. Vol 3. Salmi 101-150, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015.
19. ROFÉ, Alexander, *Introduzione alla lettura della Bibbia ebraica*, Vol. 2: *Profeti, Salmi e Libri sapienziali*, Brescia, Paideia Editrice, 2011.
20. ROHOU, Jean, *Jean Racine, Athalie*, Paris, Editeur PUF, 2003.

21. SCHÖKEL, Luis-Alonso – CARNITI, Cecilia, *I Salmi*, Edizione italiana a cura di Antonio Nepi, Vol. 2, Roma, Edizioni Borla, 1992-1993.
22. SKA, Jean-Luis, *Antico Testamento. Introduzione*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2015.
23. VON RAD, Gerhard, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. 1: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia, Paideia Editrice, 1972.
24. BAUER J. B., „Incedam in via immaculata, quando venias ad me (Ps 100/101, 2)", în *Verbum Domini* 30/1952, p. 219-224.
25. BEAUCAMP, Évode, „L'espoir d'une ère de justice et de paix (Ps 100)", în *Bible et Vie Chrétienne*, 73/1967, p. 32-42.
26. DION, Paul-Eugène, „Tu feras disparaître le Mal du milieu de toi", în *Revue Biblique* 87/1980, p. 321-349.
27. KENIK, Ann Helen, „Code of conduct for a king: Psalm 101 (100)", în *Journal of Biblical Literature* 95/1976, p. 391-403.
28. WEIR, J. Emmette, „The perfect way. A study of wisdom motifs in Psalm 101 (100)", în *Evangelical Quarterly* 53/1981, p. 51-59.
29. PLEȘU, Andrei, „Unde suntem?", disponibil pe blogurile adevărul.ro. http://adevarul.ro/news/politica/unde-traimm (accesat la 13. 04. 2018).

THE ΘΕΟΤΌΚΟΣ IN THE PATRISTIC EXEGESIS OF LUKE 11:27-28 AND ITS ECCLESIOLOGICAL CONSEQUENCES

Pawel P. WROBLEWSKI [*]

Abstract: The Patristic references to the passage of Luke 11:27-28 are found in two writings chronologically close ones, coming successively from the 4th and 5th centuries: in the commentary of Saint Ephrem the Syrian upon the so-called *Diatessaron* and in the work *De Sancta Virginitate* by Saint Augustine. In the lapidary exposition of Saint Ephrem the accent is placed on a double blessing resulting from the dialogue between an anonymous woman and the Messiah: the first blessing refers to the Θεοτόκος, the second over all who worship Jesus Christ in eternity. In a spirit similar to the theology of Saints John Chrysostom and Cyril of Alexandria maintains an eloquent lecture by the Bishop of Hippo: Augustine's reading of these two verses of the Gospel has been incorporated into the distinction made by the Saviour between spiritual kinship and blood ties. St. Augustine teaches in this context that the God-bearer Mary was more blessed in accepting Christ's faith than in His conception. That is why a maternal closeness did not affect anyone more than the All-Holy Mary, because She carried Christ more fruitfully with Her heart than with Her body. On this canvas, the conclusion is that the Θεοτόκος in Herself, as the first one, points to the soteriological and ontological relationship of the Divine Logos with His New "Temple" which is both the basis of Orthodox Christian anthropology and ecclesiology focused on spiritual kinship.

Keywords: *The Theotokos, Patristic Exegesis, Ecclesiology, Christian Anthropology, Spiritual Kinship*

What is absent from our reading of Scripture? What we need the least in this holy practice is ourselves, since, as we read in 2 Pet 1:20-21: "No prophecy of Scripture is a matter of one's own interpretation

[*] PhD, Deputy Director and Assistant Professor of Ancient and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy, University of Wroclaw, Poland.

(…) but men moved by the Holy Spirit spoke from God". Therefore, Orthodoxy does not provide for a biblical exegesis that would not be rooted in the liturgical *us*, where the plural indicates our mystical unity in reading Scripture with its Divine Author, who speaks through the Holy Apostles and Fathers. In making manifest the written transmission of the Gospel message about the Kingdom of God in the life of the Orthodox Church, one has to preserve the boundaries of the holy exegesis delineated by the God-bearing Fathers. Thus, our interpretation of Scripture must not differ from those inspired elucidations, as the letter of their text has been filled with the life-giving Spirit. For this reason, the Quinisext Council *in Trullo* warns us that when this Divine order is disrupted by our own interpretative imagination which disregards or adds anything to the teachings of the Fathers[1], what we might come across in our Scripture study is only a dead letter filled with a different spirit, which will destroy our rightful faith in Christ.

In this way, Saint Cyril of Alexandria gives us a spiritual insight into the excerpt of the Holy Gospel which precedes and introduces us into the direct context of the Scripture passage which is under our consideration and we are about to discuss the passage of Luke 11:27-28.

[1] For the 19th Canon of the Quinisext Ecumenical Council of 692 with its interpretation of Saints Nicodemus the Hagiorite and Agapius the Presbyter, see: *Πηδάλιον*, παρά Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδημου Μοναχού, Εν Αθήναις, Εκ της Τυπογραφίας του εκδότου Κωνσταντίνου Γκαρπολά, 1841, p. 133-134. The English translation of the Canon: "We declare that the deans of churches, on every day, but more especially on Sundays, must teach all the Clergy and the laity words of truth out of the Holy Bible, analyzing the meanings and judgments of the truth, and not deviating from the definitions already laid down, or the teaching derived from the God-bearing Fathers; but also, if the discourse be one concerning a passage of Scripture, not to interpret it otherwise than us the luminaries and teachers of the Church in their own written works have presented it; and let them rather content themselves with these discourses than attempt to produce discourses of their own, lest at times, being resourceless, they overstep the bounds of propriety. For by means of the teaching afforded by the aforesaid Fathers, the laity, being apprised of the important and preferred things, and of the disadvantageous and rejectable, are enabled to adjust their lives for the better, and do not become a prey to the ailment of ignorance, but, by paying due attention to what is taught, they sharpen their wits so us to avoid suffering wrongly, and for fear of impending punishments they work out their own salvation" (*The Rudder (Pedalion)*, trans. by Denver Cummins, Chicago, IL, Orthodox Christian Educational Society, 1957, p. 313).

Saint Cyril's Mystagogy, particularly the 81st Homily on Luke's Gospel[2], which takes us to Jerusalem, where, among a Jewish crowd, Christ is blasphemously accused of casting demons out of possessed people by the power of Beelzebub, the ruler of the wicked spirits (11:14-26). Earlier, Jesus publicly performed the miracle of healing a man who had been made mute by Satan: Christ's act enabled the man to hear and receive the Λόγος[3] of God. The Enlightener teaches us that while we are waiting for a sign from Heavens, which has already been given, we should not be as deaf to the word of the Saviour as the gathered crowd was. However, do we also not become *an evil generation* (ἡ γενεὰ πονηρά), as our Lord described the crowd, by not recognizing Jesus Christ and not belonging to Him? We blame God for all the evil around us, while we feed on a pleasing lie that a lesser evil yields to a greater evil. In fact, evil is in us; we allowed the father of the lie in our lives and, consequently, we are already dead. Pope Cyril states that the Jews gathered around the Nazarene did not comprehend the great mystery that the Only-Begotten Son of God became man without ceasing to be God in order to divinize human nature, and that there is no greater closeness between God and Man that the one made manifest in the dual nature of Christ. Yet, as Patriarch Cyril adds, the blessed Apostles were Jews according to the flesh, but not according to the spirit, and they had obtained authority to set free those that were possessed by evil powers by calling over them the name of Jesus Christ. In order to return the stolen creation to the Creator, the Lord of all powers assumed a human flesh, by which He declared war on the serpent, the inventor of sin, who has deceived many. Thus, through the words of the God-bearing Cyril, speaks Christ: "For I (…) have come to

[2] See: St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *A Commentary upon the Gospel according to Luke*, *Sermon LXXXI*, trans. from an ancient Syriac version by R. Payne Smith, Part II, Oxford, at the University Press, 1859, p. 369-373. For the Greek text of St. Cyril's commentary on Luke 11, 14-24 with its Latin translation, see: Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ΙΑ', ιδ'-κδ', PG 72, 700 B - 708 A.

[3] In Christology, the Greek term Λόγος stands for the Divine Principle (= Ἀρχή), Proportion and Harmony, and, above all – Reason (Wisdom, Thought, Speech and so forth). Rendering the term as the Latin *Verbum* or Church Slavonic *Сло́во* (= Word) results in its semantic reduction.

save every man from the hands of the devil, to deliver from his guile those whom he had ensnared, to set the prisoners free, to give light to those in darkness, to raise up them that had fallen, to heal the broken-spirited, and to gather together the children of God who were scattered abroad"[4]. He touches us with His Divine finger, which sets us free from the Evil One, and the finger means the Holy Spirit. For the Son is called the arm of God's blessing, the right hand of the Father, who does everything for us by the Son, and the Son in like manner works by the Spirit. Just as the finger is appended to the hand in the natural order, so the Holy Spirit, as St. Cyril explains, is joined to the Son: the Son of God does everything by the consubstantial Spirit, and They both proceed from the Divine Father. In the clarity of his vision, the Exegete affirms that Christ is the only and direct Giver of the Spirit from God the Father to those who are worthy: He, having become man as we are, casts out devils in the Spirit of God so that the Kingdom of God could, as He says, come upon us, which means that human nature has in Him fully attained to the Kingdom of God. Christ reveals that He has conquered the ruler of this world, and only by belonging to Him can one save himself from the hands of the Evil One[5]. It has to be added that just as every exorcism performed over a catechumen opens their innermost selves, expels a demonic intruder and prepares a place for Christ coming in the Mystery of Sacred Immersion, that is, Baptism, so the seal of the Holy Spirit, given by the Chrism, closes our innermost selves in sanctity, strengthens and protects them.

Further, in Christ's parable of the repeat fall (Luke 11:21-26), St. Cyril of Alexandria sees a cautionary tale directed against the Jewish nation: for as long as Hebrews were in bondage in Egypt, they lived according to corrupt customs, and demon dwelt in their sinful hearts; Jews, however, were delivered the light of the true knowledge of God by Moses, by which the impure spirit was driven out of their dwelling, because "when a strong man, fully armed, guards his own house, his possessions are undisturbed" (Luke 11:21). When they rejected the Messiah by not being with Him, the impure spirit wanted to return to the dwelling from which he had been driven out and attacked them with

[4] St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *op. cit.*, p. 372.
[5] See: St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *op. cit.*

sevenfold greater force, and scattered them, for he found their hearts empty and devoid of fear of God; he treacherously filled this void, so that it could grow bigger and bigger, and lead to the dramatic detachment of man from the only God, a demonic loneliness, in which man does not only lose faith in God but, along with it, the sense of his own existence. When the Holy Spirit sees our hearts pure, close to God the Father through our faith in His Son Jesus Christ He dwells, remains and rests in our hearts: it is a blessed loneliness, since it opens us for the communion with God Himself[6]. Let us ask here the same question one more time: do we also not become *an evil generation* by not recognizing Jesus Christ and not belonging to Him in our lives? The answer to this question is the most fundamental for Orthodox Christian anthropology and ecclesiology.

Now, we would like to address the verses 27 and 28 of Luke 11. Translated literally from the Byzantine text, they read as follows: [27] "While He was speaking, the following happened: one of the women in the crowd raised her voice and said to Him, 'Blessed is the womb (μακαρία ἡ κοιλία) that bore you and the breasts at which you nursed'. [28] But He said, 'Rather, blessed are those (μενοῦνγε μακάριοι) who hear the Λόγος of God and observe it'". In the first place, what deserves our particular attention with regards to the direct analysis of this dialogue, recounted only by St. Luke the Evangelist, is the Greek adjective μακάριος which was used twice in the passage: in the woman's address to Christ and in His reply; translated into Latin as *beatus*, the word appears frequently in the Bible and has been traditionally considered as a semantic equivalent of *blessed* or *happy*, which, unfortunately, obscures the proper and deepest early-Christian sense of the term which denotes a person over whom God's grace literally *stretches itself*. Thus, St. James the Apostle uses the word μακάριος to refer to a man who has heard, taken and fulfilled the words of God in his life (cf. Jas 1:22-25).

Secondly, the woman who meets Jesus applies the term μακάριος to the feminine noun ἡ κοιλία, which means *cavity*, or more generally *interior* of man in a spiritual or anatomical sense, and further, separate the organs of the gastrointestinal tract (oesophagus, stomach and intestines) or the female reproductive system (uterus).

---

[6] *Ibidem*.

Thirdly, the Saviour's speech begins with the particle μενοῦνγε, which indicates a semantic relation with the previous part. It consists of three autonomous particles μὲν, οὖν, γε: the last one functions only as intensification of the preceding ones, which do not have an explicit usage on their own and they either affirm a previous statement (in the meaning of *thus* or *therefore*), or perform the role of a disjunctive particle in the sense of a complement (in the meaning of *rather*) or a total negation of a previous statement (in the meaning of *on the contrary*). One has to be aware, however, that many biblical codices omit this word altogether, therefore it should not be deemed too significant. The ultimate criterion for the resolution of this ambiguity shall be provided by the exegetic tradition present in the writings of the Church Fathers. In the Vulgate, to which Blessed Aurelius Augustine refers, the Latin particle *immo* and its various forms are an equivalent of Greek μενοῦνγε; just as the original word, *immo* has a similarly broad meaning, but in this case it seems to function as a clarification or negation of the blessing which refers to the kinship *secundum carnem*, "according to the flesh". Such interpretation is encouraged in the Latin version, in which the rich meaning of the Greek term is reduced. The word κοιλία which might refer not only to the Son of Man's life in His mother's womb but also to the Son of God's life in her spiritual interior, is translated by the noun *venter* and the semantic field of which seems to be strictly limited to anatomy-related items. Such disambiguations, which are commonplace in the Latin Bible and its translations, move us away from the language of the Gospel and Its Patristic exegesis, and so do inadequate metaphorization and stylistic adornments. Problems of this sort do not exist in the Church Slavonic version, since the noun чрѣво denotes *interior*, both spiritual and corporeal. Furthermore, the use of the intersentence conjunction тѣмьжє (meaning *thereby, therefore*, *through this*) indicates a positive relation between the two blessings.

Fourthly, the identity of the woman who called out to Christ is unknown: she might have been one of a few women who, according to the three initial verses of Luke 8, had been healed of evil spirits and sicknesses and who served Christ and the apostles while they proclaimed the good news of God's Kingdom (Luke 8:40-48); maybe she was a grateful mother of a man who had been exorcised shortly before (Luke 8:26-39), and she wanted to have the final word upon hearing the accusations levelled at

Christ by the Jewish crowd; or, perhaps, she was just an accidental witness to those events who believed in Jesus Christ. The Apostolic Tradition does not provide any clues as to this issue. Further, it has to be mentioned that both Gospel verses are unnoted in the preserved version of the catechetical lectures by St. Cyril of Alexandria. References to this passage, however, can be found in two works from the 4th and the 5th century, respectively: in St. Ephrem the Syrian's commentary on the *Diatessaron*[7] and in St. Augustine's *De Sancta Virginitate* (chap. 3)[8].

In his succinct commentary, St. Ephrem emphasises the double blessing implied in the dialogue between the anonymous woman and the Messiah: the first blessing refers to the Θεοτόκος, the second comes over all those who worship Jesus Christ in eternity[9]. On the other hand, St. Augustine's cogent lecture is written in the spirit of St. Cyril: the bishop of Hippo's spiritual reading of these two Gospel verses has been integrated into Christ's distinction between spiritual *kinship* and *blood ties*: "'Who is My mother and who are My brothers?'. And stretching out His hand toward His disciples, He said, 'Behold My mother and My brothers! For whoever does the will of My Father who is in heaven, he is My brother and sister and mother'" (Matt 12:48-50)[10]. Augustine teaches in this context that Mary is more blessed in receiving the faith of Christ than in conceiving Him, therefore her nearness as a Mother, referred to in this passage of Matthew's Gospel, fell to Mary more than to anyone else, because "She had borne Christ more blessedly in Her heart than in the flesh"[11]. This spiritual insight is confirmed by the homily on Matt 12:46 by St. John Chrysostom. When he says that many women wish they might

---

[7] St. EPHREM THE SYRIAN, *Evangelii concordantis expositio*, in Latinum translate a R.P. Ioanne Baptista Aucher, cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. Georgius Mösinger, Venetiis, Libraria PP. Mechitaristarum in Monasterio S. Lazari, 1876, p. 122-123. For a recent synthetic view on Ephrem's theology, see: Matthew R. CRAWFORD, "The Fourhold Gospel in the Writings of Ephrem the Syrian", in *Journal of Syriac Studies*, Vol. 18.1, 2015, p. 3-45; "Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star", in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), p. 70-95.

[8] St. AUGUSTINE, *De Bono Coniugali. De Sancta Uirginitate*, ed. and trans. by P. G. Walsh (Oxford Early Christian Texts), Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 68-69.

[9] St. EPHREM THE SYRIAN, *op. cit*., p. 123.

[10] St. AUGUSTINE, *op. cit.*, p. 68-69.

[11] *Ibidem*.

become such mothers as the Mother of God, he adds a surprising remark that maternity might be granted to men as well. Christ marked out for us a spacious road to this bliss, the road of obedience: "This therefore makes one His Mother much more than birth pangs do"[12].

The words of the woman who addressed Christ in Luke's Gospel bear a resemblance to the later rabbinic blessing from the Aggadic midrash on Isa 61:10 composed between the 5th and 7th centuries: "Blessed is the hour in which the Messiah was created! Blessed is the womb whence he came! Blessed is the generation whose eyes behold him!"[13]. Devoid of the belief in Jesus Christ, however, this blessing represents the sharp antithesis of the Gospel message[14].

Exemplary in the context of Patristic anthropology (and thus also ecclesiology), the All-Holiness of the Θεοτόκος characterized in the passage of Luke's Gospel is perfectly complemented by St. Hesychius of Jerusalem: "You, O Virgin, are truly praised by the prophets, and called the God-bearing (τὴν Θεοφόρων) by all those who have believed in the mysteries of miracles"[15]. The attribute of theophoricity indicates that Mary simultaneously is the God-bearing and is bearing by God, which suggests that on the one hand holiness is a passive, humble openness to God, and on the other hand, it is an active, charismatic action of God inside psychosomatic human nature, which becomes His house, "a temple of God" (1 Cor 3:16 and 6:19, 2 Cor 6:16). The Θεοτόκος initiated this state through the following answer: "Behold, I am the handmaid of the Lord, be it unto me

[12] St. John Chrysostom, Ὑπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ματθαίον τόν Εὐαγγελιστήν, Ὁμιλία ΜΔ', β', PG 57, 466 [469] (author's translation).

[13] *Pěsiḳta dě-Raḇ Kahăna: R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days*, Supplement 6.5, trans. from Hebrew and Aramaic by William G. (Gershon Zev) Braude and Israel J. Kapstein, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 2002 – 5762, p. 653.

[14] In order to clarify this issue, the following passage from the ceremony of antique origin for Jews converting to Christianity prior to Baptism seems to be theologically representative: "…Above all, I renounce the Messiah awaited by the Jews, who is supposed to come instead of Christ, and who I believe not to be the Anointed One, but rather the Antichrist himself…" (Ευχολόγιον το Μεγα, Βενετία, Εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου Ο. Φοίνιξ, 1891, p. 681 – translation by author).

[15] St. Hesychius of Jerusalem, Εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν Θεοτόκον, Ε', PG 93, 1461 C (author's translation).

according to your living voice" (Luke 1:38). Ultimately, it has to be pointed out that psychosomatic harmony made manifest in the immortality of all ontic components is a proper origin and target feature of Christian anthropology as the effect of God's real presence in human nature (the absence of God through the first sin caused the deterioration of human's ontic status). In this sense, Θεοτόκος is the antitype of the Old Testament's Eve and becomes the first hesychast[16].

Elder Cleopa Ilie of the Romanian Sihăstria Monastery deemed the verses 27 and 28 of Luke 11 to be one of the most significant testimonies to the particular veneration paid to the Mother of God[17]. Through the blessing given by the woman, the earlier promise concerning the Θεοτόκος is fulfilled: "behold, from this time on all generations will count me blessed" (Luke 1:48). The same Gospel juxtaposes a ruined house inhabited by demons with a flourishing house inhabited by the Λόγος of God. The first house, described by Christ in bitter words, constitutes the fulfilment of the Old Testament lament for the fallen Jerusalem (Isa 1:21-28), in the second house "like new-born infants, Peter the Apostle calls, long for pure spiritual milk so that through it you may grow into salvation" (1 Pet 2:2). And St. Paul addressed the Christians of Thessaloniki: "We were gentle among you, as a nursing mother cares for her children" (1 Tess 2:7). The Holy Apostolic Orthodox Church is then our house inhabited by the Λόγος of God, which, if we do not want to deceive ourselves, we must not be merely listeners of. As St. James the Apostle instructs us, we have to be doers of the Λόγος of God so that our reflection in the mirror does not differ from who we really are (cf. Jas 1:19-25).

As indicated in Luke 11:28, the process of hearing as a medium for obedience in the faith in Christ, echoed by St. Paul's famous maxim: "the faith comes from hearing (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), moreover hearing by the living voice of Christ (διὰ ῥήματος Χριστοῦ)" (Rom 10:17), apart from the mentioned anthropological

---

[16] See: St. John Maximovitch, *Православное почитание Божией Матери* (1. *Как св. Православная Церковь чтила и чтит Божию Матерь*), Санкт Петербург, Вильмуассон, 1992, p. 13-52.

[17] See: Archim. Cleopa Ilie, *The veneration of the Theotokos according to the Bible*, trans. by George Dem. Apostolou, https://www.impantokratoros.gr/EFFCBE72.en.aspx (accessed April 24, 2018).

theme, makes it evident that Saviour's direct transmission was oral in its nature and Scripture itself bears testimony not only to the existence and authenticity of Christ's unwritten teaching (cf. John 21:24-25), but also its coexistence with or even primacy over Scripture (cf. 2 Thess 2:15).

It should be also noted that from the perspective of the anthropology outlined in such a manner, the passage under scrutiny reveals itself to be directly connected with the notion of *spiritual kinship* contained in the notions of the new "chosen race" (γένος ἐκλεκτόν) and "holy nation" (ἔθνος ἅγιον), known from 1 Pet 2:9, the ones which are synonymous with the Church (Ἐκκλησία) in Patristic literature, according to which before Christ "there is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male and female" (Gal 3:28). Such ecclesiology by no means contradicts the first space-time and, in a sense, source manifestation of the Gospel in the culture whose language was utilized to write down the books of the New Testament (primarily, it was the Aramaic language, but it reflected the mentality of Judaizers). The dogmatic formulas recognized at the Ecumenical Councils both in the East and the West were dictated by the Holy Spirit in the colloquial Hellenic dialect, hence it is the language of the true unity of the first Christian millennium. Each subsequent inculturation of the Gospel cannot be then separated from this first, both ontically and chronologically, positive experience of Its historicizing. Apart from that, history itself teaches us that the centre of Christianity is where the truth of the Spirit is, and not where historic Rome was or is, after all, none of the mentioned Councils took place in Rome, and the Christian West only provided space for the reception of their teaching[18]. What matters then is not a specific place or language, but its redemptive semantics and spiritual "room". We have to remember that it is crucial to preserve their primacy over human culture so that the Gospel will not become only a part of folklore. The manifestation of Christ's teaching, however, always occurs in human language and a local culture, therefore the proposition of historical or national universalism in spreading the Gospel is deeply incompatible with

[18] Cf. John S. ROMANIDES, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1981.

the rules of Christianity, as such universalism contradicts the primacy of *spiritual kinship* taught by the Saviour.

References

1. St. AUGUSTINE, *De Bono Coniugali. De Sancta Uirginitate*, ed. and trans. by P. G. Walsh (Oxford Early Christian Texts), Oxford, Clarendon Press, 2001.
2. CROWFORD, Matthew R., "Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star", in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), p. 70-95.
3. IDEM, "The Fourhold Gospel in the Writings of Ephrem the Syrian", in *Journal of Syriac Studies*, Vol. 18.1, 2015, p. 3-45.
4. St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *A Commentary upon the Gospel according to Luke*, *Sermon LXXXI*, trans. from an ancient Syriac version by R. Payne Smith, Part II, Oxford, at the University Press, 1859.
5. IDEM, Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ΙΑ', ιδ'-κδ', PG 72, 700 B - 708 A.
6. St. EPHREM THE SYRIAN, *Evangelii concordantis expositio*, in Latinum translate a R.P. Ioanne Baptista Aucher, cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. Georgius Mösinger, Venetiis, Libraria PP. Mechitaristarum in Monasterio S. Lazari, 1876.
7. Ευχολόγιον το Μεγα, Βενετία, Εκ του Ελληνικού Τυπογραφείου Ο. Φοίνιξ, 1891.
8. St. HESYCHIUS OF JERUSALEM, Εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν Θεοτόκον, Ε', PG 93, 1460 D - 1468 A.
9. ILIE, Cleopa Archim., *The veneration of the Theotokos according to the Bible*, trans. by George Dem. Apostolou, https://www.impantokratoros.gr/EFFCBE72.en.aspx (accessed April 24, 2018).
10. St. JOHN CHRYSOSTOM, Ὑπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ματθαίον τόν Εὐαγγελιστήν, Ὁμιλία ΜΔ', PG 57, 463-472.
11. St. JOHN MAXIMOVITCH, *Православное почитание Божией Матери* (1. *Как св. Православная Церковь чтила и чтит Божию Матерь*), Санкт Петербург, Вильмуассон, 1992, p. 13-52.
12. *Πηδάλιον*, παρά Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδημου Μοναχού, Εν Αθήναις, Εκ της Τυπογραφίας του εκδότου Κωνσταντίνου Γκαρπολά, 1841.
13. *Pĕsiḳta dĕ-Raḇ Kahăna: R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days*, Supplement 6.5, trans. from Hebrew and

Aramaic by William G. (Gershon Zev) Braude and Israel J. Kapstein, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 2002 – 5762.

14. ROMANIDES, John S., *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 1981.
15. *The Rudder (Pedalion)*, trans. by Denver Cummins, Chicago, IL, Orthodox Christian Educational Society, 1957.

RELIGIOUS COMMUNITIES IN MONTENEGRO AS FORCES OF CONNECTING AND STRENGTHENING SOCIAL COHESION THROUGHOUT HISTORY AND THE PRESENT TIME

Bilijana MASLOVARIĆ*
Vanja VUKOVIĆ*

Abstract: Ever since the Middle Ages, members of different religions have been living in the region of Doclea, Zeta, and Montenegro. Catholicism was the first accepted religion in Doclea and Zeta. Catholic priests were the first to begin construction of convents on the Montenegrin coast, to baptize and spread literacy among the population. When Doclea fell under the rule of the Serbian dynasty Nemanjić in 1183, Orthodoxy started spreading, which led to the appearance of the Orthodox population in the territory of the medieval Zeta. In the 14th century, the religious affiliation of the Zeta population was different. The coastal Zeta and in the area between Bojana, Skadar lake and Drin, were dominated by the Catholic faith population, while the majority of Orthodox population lived between Skadar Lake, the Morača River and Lovćen. When Zeta became independent in the 14th century, its rulers from the Balšić dynasty (the second Montenegrin dynasty), although Catholics, had a very tolerant religious policy. The numerous Orthodox monasteries in Skadar Lake area speak about the tolerant religious policies in Zeta during their rule. Formed as a blend of the East and the West, the Balšić endowments were dominated by Catholic ktitors, who would hire coastal builders with experience in building Catholic cathedrals, thus giving the Orthodox churches a unique and specific appearance. The Ottoman conquest and their rise to power in the XV century in the medieval Zeta gave rise to the Islam. The rule of the Ottomans will not only leave a permanent mark on Montenegrin

* PhD, University of Montenegro, Faculty of Philosophy, Nikšić.

* MA, Public Institution Museum a Gallery Podgorica, Montenegro.

development, but will also mark the development of the Balkans for more than four hundred years. This paper, therefore, presents the emergence and development of religions in Montenegro, which gave rise to the development of Montenegrin specificity.

Keywords: *society, religion, multiconfessionalism, multiculturalism.*

1. The Bar Archbishopric, the oldest religious institution in Montenegro

Members of different religions have been living in Montenegro since the Middle Ages. Each of the religious communities that exist on the territory of Montenegrin area has its own institutions. The oldest religious institution in Montenegro, the Bar Archbishopric, founded in the 11^{th} century, belongs to the Montenegrin population of Catholic faith. The first religious institution belonging to Orthodox population in Montenegro – Zeta Episcopate was established in the 13^{th} century. In the 14^{th} century, it gained a higher rank and was renamed into the Cetinje Metropolitanate.

In the area of former Doclea, Zeta, Montenegro, a country with three names, Christianity became the dominant religion only in the 4th century, when most of the local (Illyrian) population received a new faith. In the fifth century, a new church organization, the church of Doclea, was established as the seat of the bishop of Doclea, not far from Podgorica (today's capital of Montenegro). Namely, after the settled Slavs received Christianity (in the 9^{th} century), the Diocese of Doclea was given a higher rank becoming the Archdiocese. At that time, Doclea, Serbia, Bosnia, Travunija and Zahumlje were under the spiritual authority of the Archbishop of Doclea. At the beginning of the 9^{th} century, the Archbishopric of Doclea was abolished, so Pope Clement III renewed it in 1089 during the reign of King Bodin Vojislavljević. The seat of the Archbishop of Doclea was in Bar, which is why he will later assume the title of Archbishop of Bar. The jurisdiction of the Archbishop exceeded the borders of the Doclean state, and the Archbishops of Bar, from the end of the 9^{th} century had authority over the priesthood in Serbia, as well as Bosnia and Herzegovina. At the time of the schism of the Christian church, in 1054, into the eastern (Orthodox) and Western (Catholic) population, Montenegro remained part of the Western domain (Catholic Church). This will be the case

until the beginning of the 13th century, when bishoprics of the Orthodox (Serbian) church were founded in the territory of Montenegro, as a result of the fall of Doclea under the rule of the Serbian dynasty Nemanjić. After the son of Nemanja, Rastko became a monk and assumed the name of St. Sava he founded the Serbian Archbishopric (Orthodox Serbian Church) in 1219. Given that Doclea (Zeta) was under the rule of Raška and the Nemanjić dynasty at that time, St. Sava established the Orthodox Episcopate (Zeta Episcopate) on its territory in 1220, whose seaways on the Prevlaka peninsula near Tivat. Thus, the Archbishopric of Doclea and Bar lost the status of the only church organization in this area[1]. When it became the Serbian Patriarchate in 1346, the Zeta Episcopate was ranked higher – instead of Episcopate – it became a Metropolitanate. The seat of the Zeta Metropolitanate was changed several times, it moved from Prevlaka to Prečista Krajina, then to the island of Vranjina, to the Monastery of St. Nicholas, then Kom and Obod, and eventually to Cetinje in 1484, when it was renamed into the Cetinje Metropolitanate[2].

During the 14th century, the religious affiliations of the inhabitants of Zeta were different – one part of population was Catholic, while the other was Orthodox. When Zeta was completely taken over by the second Montenegrin dynasty of Balšić, this territory was already inhabited by a population of different religious affiliations. The area between river Bojana, Skadar Lake and Drin was dominated by the population of Catholic faith, while the majority of the Orthodox population lived between Skadar Lake, the river Morača and Lovćen Mt. The disintegration of the Serbian Empire was an opportunity for Balšić dynasty to gain independence for Zeta in the 14th century and to restore the Catholic Church. Balšić dynasty thus proclaimed Catholicism as the state religion in 1369. In his letter from 1368, which is preserved to this day, Pope Urban V greeted the decision of the Balšić dynasty to come under the auspices of the Catholic Church[3].

With the breakthrough of the Ottoman Empire, the Balšić dynasty sought the support and protection of their territory from the mighty

[1] Živko ANDRIJAŠEVIĆ, *Istorija Crne Gore u 55 priča*, Podgorica, ZUNS, 2009, p. 34.
[2] *Ibidem*.
[3] *Monumenta Montenegrina III/ 1*, Podgorica, 2001, p. 198–200.

Papal State and Western countries. Therefore, they had their permanent envoy to the Pope, who maintained contact with the Bishop of Kotor. Although the Balšić dynasty turned to the Catholic Church, their attitude towards the population in Zeta drastically differred compared to the previous rule of the Nemanjić dynasty. During the Nemanjić reign of Doclea, i.e. Zeta, various measures were undertaken in order to convert the Catholic population of Zeta to Orthodoxy. Emperor Dušan Nemanjić considered Orthodox Christians to be the only true Christians, while Catholicism, in his views was but a "Latin Heresy", the Catholics themselves being "half-believers". Thus, his Code stipulated as follows: None of the Orthodox is allowed turn to "unleavened bread" (Catholicism). They should, once more, return to "Christianity" (here "Christianity" implies Orthodox faith) or they will be punished (Article 6). Profession of Catholic religion is permitted, but propaganda is forbidden. The Latin priest has to be punished if he should convert the Orthodox into the Catholic faith (Article 8). The mixed marriage between the Catholic and the Orthodox shall be annulled if the husband is not baptised into "Christianity" (Article 10)[4].

Unlike the Serbian dynasty Nemanjić, who ruled Doclea for almost two centuries, three young princes of Zeta – the Balšić dynasty led a tolerant religious politics. In the Zeta of the Balšić, the older Catholic and modern Orthodox Church organization worked and thrived in parallel. The Montenegrin dynasts, although Catholics by confession, had a respectful attitude towards the new Orthodox population, which was a result of the reign of the Nemanjić dynasty. There were several reasons for such a tolerant religious policy:

- The people of Zeta highly esteemed "masters" who were skilled militants, diplomats, who would provide security and prosperity to the people. Man's reputation could then be judged by the number of escorts, the horsemen-warriors who followed him[5]. However, in order to reach that level of following, such a man had to be valued according to his deeds, the way of life, the moral values he cherished, and his relationship with the army

[4] A. V. SOLOVJEV, *Postanak i značaj Dušanova zakonika*, Beograd, 2001, p. 25.

[5] K. JIRIČEK / J. RADONJIĆ, *Istorija Srba I*, Politička istorija, Beograd, Naučna knjiga, 1952, p. 301.

and the people. Therefore, medieval Montenegrin masters were the last to nurture any kind of religious divisions in their own country, caring most of all about the support of the people so that they could expand the territory they ruled.

- The expansion of the Ottomans on the Balkan Peninsula had increasingly threatened the masters of Zeta, and on the one hand, their choice of the state religion (Catholicism), allowed them to seek the support and help of powerful Western neighbours, while on the other hand, cherishing in a tolerant religious policy they preserved the concord and unity of the people.
- Since they were raised in a country where unwritten rules were often above written, wise rulers from the Balšić dynasty respected them because such rules were an integral part of the cultural identity of the people in Zeta. As the common law of Zeta was applicable to all people in that medieval tribal society, regardless of their descent or power, the Zeta dynasts shared the same treatment and were subject to sanctions of common law as everyone else. Therefore, it is no wonder we learn that Balša III "has to keep a watchful eye" due to possible blood revenge (one of the unwritten rules, which was a remnant of the past time)[6]. According to this unwritten rule, the entire male part of the family of the murdered or wounded was obliged to avenge the murder of their close relative[7]. *Beside the Code of Stefan Dušan, Zeta had its own code that established civil and legal relations, based on local rights and customs*[8].

The Montenegrin masters are different from their counterparts in many ways. Unlike the Serbian or Byzantine custom that the oldest son gets into the inheritance of the administration and authority over his father's territory, the Balšić dynasty brothers (Stracimir, Đurađ I and Balša II) jointly ruled the territory. In the Middle Ages, the Church was a rather important social institution and the backbone to the rulers, having very strong ideological and cultural influence, which is the reason why all medieval rulers supported its development. The Balšić

[6] "Balšićs", *Zbornik radova sa skupa Balšićs...*, p. 219.
[7] K. Jiriček / J. Radonjić, *Istorija Srba I...*, p. 279.
[8] P. A. Rovinski, *Crna Gora u prošlosti i sadašnjosti, tom I...*, p. 341.

dynasty maintained a close relationship with the Ratac Abbey. Masters of Zeta often spent time with the Benedictine monks' Ratac Abbey. Ratac abbots were involved in diplomatic activities as envoys during the rule of the first Balšić dynasts. Balša II often stayed at Ratac, and from this very place he issued a charter to the people of Dubrovnik in 1378[9]. It is very possible that the Priest of Doclea has written his "Chronicle" in the scriptorium of the widely known Ratac Abbey[10].

Religious views of the world dominated all the spheres of the medieval social life. The church was the main torchbearer of literacy and ancient heritage. Such a society, completely oriented towards religion, influenced all the medieval rulers, including the Balšić dynasty. The domesticated area of the Skadar Basin with its small "hills" (islands), where the blue of the sky and the lake waters melted into each other, inspired the Balšićs to build sacral endowments – small churches for themselves.[11] They "tell" stories of their trustees – the Montenegrin dynasts from the family Balšić, their hopes, aspirations, beliefs and moral codes for which they lived. Instead of being a border between various confessions, Catholicism on the Zeta coast and Orthodoxy in the hinterland, the Skadar Lake turned into a multi-confessional oasis created by the combination of the diversity of the artistic experience of the Orthodox East and the Catholic West. The Gothic tradition was brought to Zeta by the Franciscans during the eighties of the 13th century. With the help of local coastal builders, they erected a number of monasteries along the coast. As the coastal builders were hired by the Balšić to build Orthodox churches, the experience they had in building Franciscan monasteries reflected on the appearance of new Orthodox churches on Lake Skadar. Instead of a purely Romanesque or Gothic styles, Orthodox churches on Skadar Lake had a unique Romano-Gothic appearance[12].

---

[9] B. Šekularac, *Crna Gora u doba Balšića*, Cetinje, Obod, 2011, p. 154.

[10] Ž. Andrijašević / R. Tadić, *Bar, istorija, kultura, današnjica, vodič, mape*, Bar, Edicija Vijesti, Gradovi CG, 2008, p. 53.

[11] A. Čilikov, *Ikone u Crnoj Gori*, Cetinje, Narodni muzej Crne Gore; Podgorica, CID, 2014, p. 24.

[12] A. Čilikov, „Umjetnost u doba Balšića", *Balšićs*, *Zbornik radova sa skupa Balšićs*, Ivanova korita, 21-22 septembar 2011, Cetinje-Podgorica. Matica crnogorska, p. 63.

2. The Balšićs as the founders of the multi-confessional society

The Balšićs – declared Catholics, had nothing against the construction of Orthodox churches for the people in the hinterland, who accepted the Orthodox faith, which makes them different from other medieval rulers and makes them founders of a multi-confessional society on the Montenegrin territory. The oldest Orthodox monastery was built on the island of Starčevo. The *Prologue*, one of the two preserved manuscripts created in the scriptorium at Starčevo, provides indirect information on the time of its establishment. The manuscript states that it was written ... *in Gorica of the holy old man Macarius, at the time of the rule of the most blessed and hospitable master Đurađ Balšić*. The monastery was built between 1376 and 1378, or the monastery on the island of Starčevo is the oldest endowment of this dynasty.[13] Considering that the *Prologue* claims that the monastery was built *on the "gorica" of old Macarius*, it can be argued that he was the who built the monastery. However, it should not be forgotten that the entire island (gorica) was named after him – Starčeva gorica (An Old Man's Island). The trustee of this unusual monastery was a fiery Catholic – Đurađ I, the most enterprising ruler of all brothers. In his time Zeta occupied a vast territory, from Konavle in the hinterland of Dubrovnik to the river Maća, Prizren and Peć[14]. Together with his brothers Stracimir and Balša II, he pledged allegiance to the Catholic Church, as early as in 1369, directly to Pope Urban V. However, Đurađ I was not only recognized as a ruler of Zeta who was Catholic, but also master who respected honourable people, gathered them around him and rewarded profusely[15]. In the second half of the 14th century, after the Battle of Maritsa, there were major riots and migration of the population. The Ottomans, occupying the immense space of the former famous Byzantine Empire, forced many learned monks to seek shelter all over the still unoccupied territory of the Balkans. The old man Macarius chose Zeta as his oasis of peace, which was at that time rare free territory in the 14th century.

---

[13] E. Lj. NEMIROVSKI, *Počeci štamparstva u Crnoj Gori*, Cetinje, Centralna narodna biblioteka Crne Gore „Đurđe Crnojević", 1996, p. 134.

[14] Đ. BOROZAN, *Crnogorske dinastije I*, *Vojislavljevići, Balšićs, Crnojevići: Doclea, Zeta, Crna Gora*, Cetinje, Ministarstvo kulture Crne Gore, 2015, p. 152.

[15] S. ĆIRKOVIĆ, *Bar*, u: *Bar grad pod Rumijom*, Barski rodoslov, Bar, Izbor, 1984, p. 30.

He lived in a cave on an island (gorica) on Skadar Lake. Seeing the monk who used the cave as the only shelter, defying hunger, loneliness, people, and transience, Đurađ I recognized the courage, perseverance, honour and honesty – everything that Đurađ thought suitable for a knight. Nevertheless, this knight with the name of Macarius, he received from the church when he decided to follow the tradition of Hesychasm, was a knight of a special, divine order. The Silent One – Macarius – the Balšićs proudly displayed on their coat of arms and money, and the mighty lord decided to erect an Orthodox Church right there. Wise master Đurađ I did not need religious conflicts in the country, so he hired coastal stone-masonry masters to erect an Orthodox temple. This Orthodox chapel thus ended up having a Catholic trustee. The monastery itself was unique and specific. The temple dedicated to the Assumption of the Virgin, was erected for Orthodox inhabitants in the hinterland of Zeta, and the coastal masters, who gained their architectural experience mainly from the construction of Catholic cathedrals on the coast, gave it a western appearance. That is the beauty and charm of not only Starčevo, but also of all other endowments of the Balšić rulers on Skadar Lake. That is the proof of the greatness of Montenegrin dynasty. The devoted silent contemplator Macarius was appointed abbot, who soon started with his own copying and translation activities in the monastery. Like other followers of Hesychasm, old Macarius was familiar with foreign sciences that flourished in the Byzantine and Old Christian provinces, and it is believed that he created an impressive library on the island. The old monk was able to fully engage in copywriting and translation work, editing texts and hand-decorating newly created manuscripts[16]. Nevertheless, only two manuscripts – *Prologue and The Book of Four Gospels*[17] have been preserved to this day. The *Prologue* is now in the State Library in Berlin. The Book of Four Gospels was also written on the island of Starčevo. It was written after the Prologue, more precisely at the end of the 14th century. It contains biblical texts, or texts of the *four gospels*[18] (The Gospels by Matthew, Mark, Luke, and John). The

[16] E. Lj. NEMIROVSKI, *Počeci štamparstva u Crnoj Gori...*, p. 134.
[17] *Ibidem*.
[18] E. Lj. NEMIROVSKI, *Počeci štamparstva u Crnoj Gori...*, p. 134.

manuscript was discovered in the Marciana library in Venice[19]. Macarius's true identity remained under a veil of secret to this day. Nevertheless, if there was no wise Đurađ Balšić I, who recognized the true values and qualities of this old man and foreigner, this monastery would never be built and "tell" the story of a wise monk and a wise master.

The people of the medieval Zeta learned how important it is to have tolerant religious convictions. Therefore, there are churches with two altars, that overlived dynasty of Balšić. In the vicinity of Bar, there are the remains of former towns with churches and monasteries that "tell" the cultural history of the inhabitants of this region. The remains of the medieval city of Nehaj, built in the 15th century, are located 10 km northwest of Bar and Sutomore in the area known as Spič, on a rather inaccessible hill above the sea. It was first mentioned in 1542, under the name Fortezza de Spizi built by the Venetians. The Church of St. Demetrius in Bar was erected sometime at the end of the 13th or at the beginning of the 14th century, and featured two altars (Orthodox and Catholic). In the vicinity of Bar, in addition to this church, there are three more churches that were equally used by Catholics and Orthodox Christians: the Church of St. Petka, the Church of St. Tekla and the Church of St. Rok. These churches around Bar, in the area known as Spič, represent a rare religious and sociological phenomenon in the Balkans. Churches were equally used by members of both Christian confessions – Orthodox and Catholic. This joint use of a church by Catholics and Orthodox Christians became a practice after the Ottoman conquest of Bar. The first mention of churches with two altars can be found in the 1637 report of the Archbishop of Bar, George Bianchi. Upon his visit to the Spič parish, the Archbishop writes that he held a Mass in the church or better to say in the chapels of St. John / Ivan, where there are two altars, one serving to the Catholic, and the other one to the Orthodox population. The same is true for the second church in that area – the church of St. Tecla. The Catholic tombs were mixed with the tombs of the Orthodox. At the same time, he notes that there are two more chapels in Spič, St. Peter's, and St. Petka's, in which both

---

[19] R. VUJOŠEVIĆ, *Štampar vojvoda Božidar Vuković Podgoričanin*, Titograd,Muzeji i galerije, 1981, p. 7.

Orthodox and Catholic populations had one altar each[20]. During the 18th century, the ancient Ratac abbey was had a bi-confessional character. The former Benedictine monastery at Ratac, although in ruins, still had a special place in the minds and hearts of the local population – primarily as a place of pilgrimage. This could be witnessed by a long procession during the Corpus Domini, which gathered both Catholic and Orthodox Christians[21]. At the end of the 16th century, the Ratac Abbey had collapsed, resulting in the strengthening of the Orthodox ritual in the area of previously Catholic parishes (Spič, Sozina and Kastel Lastva) once under the jurisdiction of this ancient Benedictine monastery. In 1703, the archbishop of Bar Vicko Zmajević notes that there are only three Catholic households in Sozina given that its population predominantly accepted the Orthodox ritual[22].

Once deeply grounded religious tolerance and awareness of the people of Medieval Zeta, became a basic pattern of behaviour, and even when its founders disappeared from the historical stage of Zeta, the cherishing of this tradition continued even under much more difficult circumstances.

3. Christianity and Islam

The Ottoman Empire came close to the territory of Montenegrin at the end of the 14th century. It was a powerful and well-organized empire that steadily advanced toward the west and the towns of then Zeta. The Ottoman expansion on the territory of Montenegro will mark not only its development but also the development of the whole Balkan Peninsula for more than four hundred years. There is hardly any aspect of life in which these changes cannot be perceived. Spreading from different directions, the Ottomans slowly occupied Montenegro. Ivan Crnojević accepted the vassal role and agreed to pay the annual fee consisting of 700 ducats, while Porta in turn agreed to grant him complete internal autonomy. In

[20] I. Jovović, *Dvooltraske crkve na primorju*, p. 75: http://www.maticacrnogorska.me/files/53/06%20ivan%20jovovic.pdf.

[21] I. Jovović, "O jednom upravnom sporu oko ratačkih zidina s kraja XIX vijeka", *Matica, časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu*, god. XI, br. 43, Cetinje – Podgorica, jesen 2010, p. 257.

[22] *Ibidem*, p. 70-79.

order to gain the greatest confidence of the Ottoman ruler, Ivan sent his youngest son to Sultan in 1485. Enchanted by the attraction of Islam, he accepted it and took the name of Skenderbeg, in memory of the uncle of his father – Đerđ Kastriota Skenderbeg. However, before him, the first person in Montenegro who received Islam was Petar Crnojević, brother of Montenegrin ruler Ivan Crnojević[23]. First conversions to Islam in Montenegro occurred when individuals from influential families received Islam. After that, the process of Islamization spread to all social classes. The initial process of Islamization in Montenegro took place on a voluntary basis. There is no evidence in the relevant literature that there any forceful conversions into Islam, which is logical if one takes into account that the new believers were a mere loss of profit for Turkish authorities based on the tax imposed on Christian population. The Islamic population of Montenegro was mainly of Slavic descent. The first Montenegrin Muslims carefully preserved their memory on their origins. Faith was no boundary between the members of Islamic and Christian confessions. Members of a single family belonged to different religions, without this being an obstacle to their peaceful coexistence. Montenegrin historiography has not still paid enough attention to interethnic and inter-confessional relations during the Ottoman rule. For too long, the focus of our historiography was in presenting and interpreting war and political history. Therefore, in reading some texts about the character of the Ottoman authorities, the lay public was often under the impression that the Muslims and the Montenegrins did nothing but waged war against one another. True, the Ottoman authorities reacted strongly to every attempt at liberation made by the Montenegrin people, but in the longer periods of peace these relations were characterized by a normal coexistence, coherence, and religious tolerance. There are numerous examples of inter-ethnic coexistence. An extraordinary example of humanity and moral stability was shown by two Muslims from Podgorica in 1647, before the Shari'a Council in Peć. Namely, father and son: Hasan and Osman have accused the Montenegrin Metropolitan Rufim of the death of their brothers. The High Priest of Cetinje dismissed these accusations, and Mehmed aga Glavatović as well as Sipahi Jusuf, son of Abdulah, both

[23] M. MEDAKOVIĆ, *Istorija Crne Gore, u: Povjesnica crnogorska*, Podgorica, 1997, p. 181.

from Podgorica testified in his favour.[24] All the rulers of the house of Petrović had the respect for the Muslim population. After the Berlin Congress in 1878, when Montenegro's independence was officially recognized, the Ottoman army had to withdraw from the Montenegrin territory. It is known that King Nikola himself had dissuaded them from this intention, promised them freedom of religion and guaranteed all property rights.[25]Although considerable number of Muslim population moved out after the Berlin Congress, many of them remained in Montenegro. One of them was Bećir-beg Osmanagić, to whom King Nikola gave the title of the Duke and guaranteed the rights to property. A square surrounding the Clock tower was named after him.

After the Berlin Congress, the priorities were development and prosperity of Montenegrin society, and the old patterns of behaviour are increasingly suppressed by new European influences in Montenegro. Once enemies and warriors, now freed from Turkey, in 1879 became fellow citizens who, in peace and harmony, started creating common goods. Montenegrin indigenous peoples (Moslems, Orthodox Christians, Catholics) brought to this body of common cultural goods their own unique experiences, works, habits, and systems of values. Since the position of the Muslims in the Kingdom of Yugoslavia was unenviable since they were treated as second-class citizens in order to encourage their emigration to Turkey, during the Second World War, the then authorities first recognized the national ethnicity of Muslims[26] and at the same time after the Second World Work it officially proclaimed/introduced atheism.

4. Instead of conclusion

The Montenegro has not only a rich war and political history, but also a past in which the "hero" was an ordinary man, the one who has respected the moral code, kept up to his own and respected other people's faith. True specificity of Montenegrin culture cannot be

[24] Z. FOLIĆ, *Istorija muslimana Crne Gore 1445-1918*, knjiga I, Podgorica, Matica Muslimanska Crne Gore, 2013, p. 187.

[25] "Proglas knjaza Nikole" u *Glasu Crnogorca*, od 27 januara 1879 Godine.

[26] Z. FOLIĆ / V. KOPRIVICA / A. KURPEJOVIĆ, *Istorija Muslimana Crne Gore 1918- 2007, knjiga II*, Podgorica, Matica Muslimanska Crne Gore, 2015, p. 195.

described without shedding light on the harmonious coexistence of the Orthodox, Catholic and Muslim population, which was the primary aim of this paper. The Montenegrin past is full of examples of a harmonious coexistence of members of various religious confessions and respect for existing differences, as fundamental values on which the entire European Union is based.

References

1. ANDRIJAŠEVIĆ, Ž., *Istorija Crne Gore u 55 priča* (The History of Montenegro in 55 stories), Podgorica, ZUNS, 2009.
2. ANDRIJAŠEVIĆ, Ž. / TADIĆ, R., *Bar, istorija, kultura, današnjica, vodič, mape* (Bar – History, Culture, Present Time, Maps), Bar, Edicija Vijesti, Gradovi CG, 2008.
3. Arhives of Montenegro, Ministry of internal affairs, folder, 22, document no. 1009.
4. *The Balšić Dynasty – Proceedings from the scientific conference "The Balšić Dynasty"*, Cetinje – Podgorica, Matica crnogorska, 2012.
5. BOROZAN, Đ., *Crnogorske dinastije I, Vojislavljevići, Balšićs, Crnojevići: Doclea*, Zeta, Crna Gora (Monenegrin Dynasties I – Vojislavljević, Balšić, Crnojević: Doclea, Zeta, Montenegro), Cetinje, Ministarstvo kulture Crne Gore, 2015.
6. ČILIKOV, A., *Ikone u Crnoj Gori* (Icons in Montenegro), Cetinje, Narodni muzej Crne Gore; Podgorica, CID, 2014.
7. IDEM, „Umjetnost u doba Balšića" (Art in the times of the Balšić Dynasty), Balšićs, Zbornik radova sa skupa Balšićs, Ivanova korita, 21-22 septembar 2011, Cetinje-Podgorica, Matica crnogorska.
8. ĆIRKOVIĆ, S., Bar, u: *Bar grad pod Rumijom* (Bar –The Town under Rumija Mountain), Barski rodoslov, Bar, Izbor, 1984.
9. FOLIĆ, Z., *Istorija muslimana Crne Gore 1445-1918*, knjiga I (The History of Muslims in Montenegro 1445-1918, volume I), Podgorica, Matica Muslimanska Crne Gore, 2013.
10. FOLIĆ, Z. / KOPRIVICA, V. / KURPEJOVIĆ, A., *Istorija Muslimana Crne Gore 1918-2007, knjiga II* (The History of Muslims in Montenegro 1918-2007, volume II), Podgorica, Matica Muslimanska Crne Gore, 2015.
11. JIRIČEK, K., *Istorija Srba IV, Kulturna istorija*, deo 2 (The History of Serbs IV, Cultural Hsistory, volume II), Beograd 1923.
12. JIRIČEK, K. / RADONJIĆ, J., *Istorija Srba I* (The History of Serbs I), Politička istorija, Beograd, Naučna knjiga, 1952.

13. JOVOVIĆ, I., *Dvooltraske crkve na primorju* (Churches with two Altars on Montenegrin Coast): http://www.maticacrnogorska.me/files/53/06%20ivan%20jovovic.pdf.
14. IDEM, "O jednom upravnom sporu oko ratačkih zidina s kraja XIX vijeka" (On an Administrative Dispute on the Walls of Ratac at the End of the 19th Century), *Matica, časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu*, god. XI, br. 43, Cetinje – Podgorica, jesen 2010.
15. LUKETIĆ, M., *Budva, Sv. Stefan, Petrovac*, Cetinje (Budva, St. Stefan, Petrovac), Cetinje, Obod, Budva, Turistički savez, 1966.
16. MEDAKOVIĆ, M., *Istorija Crne Gore* (The History of Montengro), u: Povjesnica crnogorska, Podgorica, 1997.
17. *Monumenta Montenegrina*, book III/I, The time of kings, Podgorica, Historical Institute of Montenegro, 2001.
18. NEMIROVSKI, E. Lj., *Počeci štamparstva u Crnoj Gori* (The Beginnings of Printing in Montenegro), Cetinje, Centralna narodna biblioteka Crne Gore „Đurđe Crnojević", 1996.
19. King NIKOLAS, *Proclamation "Proglas knjaza Nikole"*: http://www.montenegrina.net/pages/pages1/istorija/cg_u_xix_vijeku/naucni_osvrt_na_istorijsko_djelo_kralja_nikole.htm.
20. ROVINSKI, P. A., *Crna Gora u prošlosti i sadašnjosti*, tom I, (Montenegro in Past and Present Time, Volume I), Cetinje, Izdavački centar "Cetinje", Centralna narodna biblioteka "Đurđe Crnojević", 1993.
21. SOLOVJEV, A. V., *Postanak i značaj Dušanova zakonika* (The Origins and Importance of the Emperor Dušan's Code), Beograd, 2001.
22. ŠEKULARAC, B., *Crna Gora u doba Balšića* (Montengro during the reign of the Balšić Dynasty), Cetinje, Obod, 2011.
23. IDEM, *Razvoj pismenosti u Crnoj Gori* (Development of Literacy in Montenegro), Cetinje, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, 2014.
24. VUJOŠEVIĆ, R., *Štampar vojvoda Božidar Vuković Podgoričanin* (The Printer and Duke Božidar Vuković Podgoričanin), Titograd „Muzeji i galerije, 1981.

RAȚIONALITATE, RELIGIE, STAT DE DREPT ÎN MARILE DISCURSURI POLITICE ALE PAPEI BENEDICT AL XVI-LEA

Teodor-Valeriu NEDELEA*
Jean NEDELEA*

Abstract: ***Rationality, religion, the rule of law the great political discourses of Pope Benedict XVI***. Throughout his pontificate, Pope Benedict XVI was repeatedly invited by great international political institutions to deliver speeches, in his capacity as a spiritual leader and a head of the Vatican state. Asked to present his opinion on urgent political and social issues (the role of religion in public live; fundamental human rights and religious freedom; democracy, the rule of law and the ethical foundations of law; the rational character of faith; rational vs. irrational faith – religious terrorism; the "dictatorship of relativism" in the context of globalization; secularism and the future of Europe, etc.), the pope provided profound insights into the religious, political and juridical order of the contemporary world, insights which also offer ideatic solutions for overcoming the crises that challenge postmodern society. Starting from the reality of a post-secular Europe facing increasingly severe identity disorders – emerging both from within (aggressive secularism, positivism, relativism, anti-democratic political systems), and from without (Islamic terrorism) –, the present study presents the reiterated appeals launched by Pope Benedict XVI – addressed to the religious milieus as well as the politicians – aimed to identify a common rationality shared by both religion and politics, a convergent rationality underlying the joint efforts in the service of the world today and tomorrow. So that the future Europe may avoid "a new utopy of horror", the representatives of religious and lay authority, believers and non-believers alike, are called to collaborate in order to

* Masterand, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București.

* Asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian", Universitatea din București.

identify and foster an inclusive humanism, no longer rooted *exclusively* in the autonomous reason or *exclusively* in religion, but in *both* faith and reason. It is solely this integrative humanism, able to correlate faith and reason and ensure their mutual counterbalancing, that can possess the legitimacy and ability to hold the world together and maintain it in the horizon of hope, the common general good and civility.

Keywords*: Pope Benedict XVI, reason, religion, politics, Europe.*

Tema anunțată va fi expusă prin prezentarea și evaluarea celor mai mediatizate și mai influente discursuri politice ale papei Benedict al XVI-lea: cele susținute la ONU, în Westminster Hall și în Bundestag. Datorită relației strânse cu discursul din Bundestag și a relevanței pentru tema propusă, dar și grație lămuririlor profunde pe care le oferă în contextul migrației lumii islamice spre Europa și a recrudescenței terorismului religios, vom prezenta în partea ultimă a lucrării inclusiv prelegerea susținută de papa Benedict al XVI-lea la Universitatea din Regensburg.

Discursurile politice de la New York, Londra și Berlin, ca, de altfel, și discursul cu implicații politice de la Regensburg au evidențiat grija deosebită a papei Benedict al XVI-lea de a reaminti lumii politice și religioase de azi necesitatea redescoperirii dimensiunii divine și raționale a umanității noastre și a faptului că drepturile omului sunt date de Dumnezeu Însuși și, de aceea, trebuie să constituie grija fundamentală pentru toți decidenții politici contemporani[1].

1. Marile discursuri politice ale papei Benedict al XVI-lea

1.1. Discursul la Organizația Națiunilor Unite

Primul dintre marile discursuri politice ale papei Benedict al XVI-lea a fost adresat reprezentanților celor 192 de state membre ale Organizației Națiunilor Unite[2], la 18 aprilie 2008. La împlinirea a 60 de

---

[1] Vincent TWOMEY, „Pope Benedict XVI/Joseph Ratzinger on Politics”, în *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 18, Number 4, Fall 2015, p. 89.

[2] *Discursul Papei la Organizaţia Naţiunilor Unite*, disponibil la http://www.magisteriu .ro/discursul-papei-la-organizatia-natiunilor-unite-2008/ (accesat la 08.01.2018). Toate citatele din lucrarea de față, nemenționate în note infrapaginale, sunt preluate din discursurile politice anunțate.

ani de la *Declarația universală a drepturilor omului*, suveranul pontif a făcut apel către Națiunile Unite să apere și să cultive mereu drepturile omului. Aceste drepturi se fundamentează pe credința că omul este chip al lui Dumnezeu, înzestrat cu libertate inviolabilă. Papa reamintește că, din păcate, întemeierea Națiunilor Unite a coincis cu părăsirea referinței la „semnificația transcendenței și a rațiunii umane" și, ca urmare a acestui fapt, cu încălcarea gravă atât a demnității, cât și a libertății persoanei. Când drepturile fundamentale ale omului nu mai sunt întemeiate pe demnitatea cerească a persoanei și pe legea naturală universală, înscrisă în conștiință, atunci se ajunge la o relativizare derutantă a acestor drepturi și, implicit, la negarea caracterului lor universal. Papa și-a exprimat ferm opoziția față de relativizarea drepturilor omului în funcție de diversitatea concepțiilor culturale, politice, sociale și religioase. Căci, de fapt, doar asigurarea unor drepturi universale comune și stabile poate feri lumea de inegalități, de segregare și conflicte.

Drepturile omului nu trebuie să fie percepute ca impuse de o legislație internațională normativă, ci să fie înțelese ca expresie a vocației etice, raționale și relaționale a omului ca ființă socială. Ele sunt fundamentate pe principiul dreptății imuabile și universale, dreptate care, la rândul ei, își are resorturile ultime în dimensiunea etică și rațională a persoanei umane.

> „*Declarația Universală* a întărit convingerea că respectarea drepturilor umane este înrădăcinată îndeosebi în dreptatea care nu se schimbă, pe care se bazează și forța obligatorie a proclamațiilor internaționale. Acest aspect este adesea neglijat atunci când se încearcă să se priveze drepturile de adevărata lor funcție în numele unei perspective utilitariste meschine".

Religiile, atât fiecare în parte, cât și împreună, crede papa Benedict al XVI-lea, își pot aduce contribuția lor semnificativă în slujba binelui comun, a promovării și apărării drepturilor omului. El nu uită să amintească totodată că drepturile omului includ și drepturile religioase, care, mai mult ca oricând, trebuie apărate de „ideologia seculară prevalentă" sau de „majorități religioase de natură exclusivă" care cantonează religia în sfera vieții private. Or, nu e firesc ca libertatea religioasă să fie limitată la exercitarea cultului și să fie, astfel,

desconsiderată dimensiunea publică a credinței și rolul religiei în construirea și consolidarea ordinii sociale.

Așa cum observa Christoph Grabenwarter, pornind de la ipoteza unității persoanei umane și de la universalitatea drepturilor omului, liderul lumii catolice a atins în acest important discurs[3] al său trei probleme fundamentale: 1. rolul statului în protejarea drepturilor omului pentru cetățenii săi; 2. rolul și importanța libertății religioase într-un stat democratic; 3. dimensiunile acestei libertăți religioase. Toate aceste probleme își au rădăcinile comune în *Declarația universală a drepturilor omului* din 1948, declarație fundamentată, la rândul ei, pe valorile creștinismului[4].

1.2. Discursul din Parlamentul britanic

La 17 septembrie 2010, în Westminster Hall, papa Benedict al XVI-lea s-a adresat parlamentarilor celei mai vechi democrații occidentale. În discursul său[5], a evidențiat „locul cuvenit credinței religioase în cadrul procesului politic” și, pornind de aici, a atras atenția asupra fundamentelor etice ale politicului și ale democrației. Făcând referire la Sfântul Thomas Morus (1478-1535), celebru cărturar și om de stat englez, papa a ținut să precizeze de la bun început că a sluji lui Dumnezeu și propriei conștiințe este temeiul ultim al autenticei implicări în viața politică a comunității.

Papa nu și-a ascuns admirația pentru lunga tradiție democratică a Marii Britanii, născută din „instinctul național pentru moderație”, din „stabilirea unor limite ale exercițiului puterii”, „din libertatea de afiliere

---

[3] Referindu-se la această intervenție a papei Benedict, ziarul New York Post scria: „Cine nu este mișcat de ea, pur și simplu nu mai e viu” (Joseph RATZINGER, *Ultimele convorbiri cu Peter Seewald*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Edit. Arhiepiscopiei Romano-Catolice București (ARCB), 2017, p. 249).

[4] Christoph GRABENWATER, „Freedom of Religion”, în Marta CARTABIA / Andrea SIMONCINI (eds.), *Pope Benedict XVI´s Legal Thought*, Cambridge University Press, 2015, p. 151.

[5] *Meeting with the representatives of British Society, including the diplomatic corps, politicians, academics and business leaders*, disponibil la: https://w2.vatican.va /content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_ 20100917_societa-civile.html (accesat la 08.01.2018).

politică și respectarea statului de drept". Exercițiul democratic din această țară, probat și consolidat în secole de istorie, continuă să inspire gândirea și practica politică a lumii.

Desigur, la baza procesului democratic și a deciziilor politice nu pot sta principii etice și de drept determinate doar de consensul social al majorității. Etica nu este, prin urmare, convențională și contextuală. Desigur, etica religioasă se deosebește de etica politică, căci prima se fundamentează pe credință, iar a doua pe rațiune. De aceea, „normele obiective care reglementează acţiunea etică sunt accesibile raţiunii, separat de conţinutul revelaţiei". Nu religia și revelația furnizează normele eticii politice, ci rațiunea. Ajutată de religie însă, purificată și luminată de ea, rațiunea poate descoperi principii morale obiectiv valabile deopotrivă pentru credincioși și necredincioși. Religia are, ca atare, un rol corectiv asupra rațiunii, dar și rațiunea, la rândul ei, e chemată să îndeplinească o funcție corectivă asupra religiei. Atunci când religia nu acordă suficientă atenție „rolului purificator şi organizator al raţiunii", apar patologii religioase de tipul sectarismului, ideologiei sau fundamentalismului. Când, însă, rațiunea respinge, mai mult sau mai puțin agresiv, credința, se ajunge la disprețuirea omului, la mutilarea ideologică a sa, la crime și masacre (precum cele săvârșite, spre pildă, de sistemele totalitare ale secolului al XX-lea) sau la mai recenta manipulare genetică.

Din cauza tulburărilor sociale generate de secularismul agresiv și de forme distorsionate de religie, papa s-a opus răspicat liberalismului iluminist care, sub pretextul toleranței religioase, a impus eliminarea faptului religios din agora. Dar cu toate că religia, în general, și creștinismul, în special, au un rol social deosebit de important, nu trebuie să furnizeze norme sau să propună soluții politice concrete, ci doar să purifice și să sprijine rațiunea pentru descoperirea „normelor morale obiective", capabile să orienteze viața politică.

După Georg Gänswein ideile expuse de papa Benedict al XVI-lea în acest discurs elimină multe dintre neînțelegerile referitoare la relația dintre religie și rațiune și la locul religiei în viața publică. Într-o veritabilă democrație, așa după cum se crede adesea, apelul la Autoritatea supremă și la dogmele întemeiate în Adevărul absolut blochează orice dialog și „acționează ca un obstacol, denaturând

iremediabil dinamica democratică"[6]. Prin urmare, între sursa seculară de autoritate și cea religioasă ar exista o reală incompatibilitate. Or, asta ar avea drept consecință – mai ales în liberalismul laicist – exilarea „oricărei Autorități de pe scena argumentării publice", „ostracizarea tuturor religiilor" și evacuarea lui Dumnezeu din viață publică cu scopul păstrării unui „teren neutru pentru dialog"[7]. Și doar printr-o astfel de îndepărtare a religiei din viața publică, democrația ar fi ferită de norme și porunci venite de la Autoritatea supremă, eternă și incontestabilă[8].

Răspunzând acestor provocări, sistematizate atât de bine de Gänswein, papa insistă asupra necesității ca cei credincioși să nu se ascundă infantil în spatele autorității și a preceptelor religioase, ci să-și folosească matur și curajos rațiunea – în orizontul deschis al tainei și al unui umanism creștin. Așa cum remarcă Gänswein, papa îndeamnă credincioșii:

> „să intre în dialogul public democratic cu instrumentele universale și accesibile tuturor: rațiunea și natura, în inter-relaționarea lor. În această perspectivă, a vorbi despre religie în spațiul public nu echivalează, cum greșit se presupune, cu a introduce un principiu de credință în dialogul democratic, nici nu implică a lua, în mod mecanic, preceptele religioase ca sursă de reglare a problemelor sociale, politice și juridice. Prima și fundamentala contribuție a lui Benedict al XVI-lea este reamintirea faptului că izvoarele dreptului se află în rațiune și în natură, și nu într-o poruncă, oricare ar fi ea. Originalitatea poziției papei Benedict al XVI-lea referitoare la prezența creștinilor în sfera publică este înrădăcinată în înțelegerea creștinismului ca religie universală, care se adresează tuturor, încrezătoare în posibilitatea ca rațiunea să transceandă însăși capacitatea rațiunii"[9].

După discursul papei Benedict al XVI-lea în Parlamentul Regatului Unit, primul ministru David Cameron și-a exprimat dorința ca

---

[6] Georg GÄNSWEIN, *Les discours politiques de Benoît XVI*, disponibil la http://benoit-et-moi.fr/2014-I/benoit/les-discours-politiques-de-benoit-xvi-i.php (accesat la 09.01.2018).

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*; cf. Aurelian CRĂIUȚU, „În loc de postfață", în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 412.

[9] Georg GÄNSWEIN, *art. cit*.

eneglezii „să se așeze și să reflecteze". Și, în ciuda unor proteste răzlețe, societatea civilă britanică a răspuns pozitiv discursului papal. Dacă e să dăm crezare istoricului Paul Johnson, cuvântarea suveranului pontif despre aportul vital pe care religia îl poate aduce vieții publice a ținut auditoriul „transfigurat"[10].

1.3. Discursul din Bundestag

În fața Parlamentului propriei sale țări, papa Benedict al XVI-lea a susținut, la 22 septembrie 2011, un discurs despre fundamentele Statului de drept liberal[11]. A pornit în demersul său de la constatarea că politica este o activitatea de promovare a dreptății sociale, dreptate fără de care nu ar fi cu putință conservarea păcii. „A sluji dreptății și a combate nedreptatea este și rămâne misiunea fundamentală a omului politic". Caracterul indispensabil al legii într-un stat de drept este sugestiv relevat de papa Benedict al XVI-lea prin apelul la celebrul avertisment al lui Augustin: „*Renunță la dreptate și atunci cu ce se mai deosebește statul de o bandă de tâlhari*?" (subl.n., T-V.N./J.N.). Când Germania nazistă, exemplifică el, a anihilat justiția și a subordonat-o puterii, statul a devenit o „bandă de tâlhari foarte bine organizată", care a împins lumea „pe marginea prăpastiei"[12].

Necesitatea de a întemeia politica pe dreptate și discuția privitoare la deosebirea dintre drept și nedrept, bine și rău este stringentă azi când omul a dobândit puteri inimaginabile de autodistrugere, atât din cauza armamentului, cât și a manipulării genetice.

Mergând pe firul istoriei, papa constată că dacă religiile necreștine înțeleg dreptatea prin referire directă la divinitate, creștinismul a considerat „natura și rațiunea, armonia între rațiunea obiectivă și cea subiectivă" adevărate izvoare ale dreptului. Dacă religiile politeiste așază fundamentele dreptului în divinitate, creștinismul le descoperă în creație (legea naturală) și în om (conștiință). Refuzând viziunea religiilor antice în această privință, creștinătatea s-a plasat de partea filosofilor stoici și a

---

[10] Mary Ann GLENDON, „Religious freedom in the political speeches of Pope Benedict XVI", în Marta CARTABIA / Andrea SIMONCINI (eds.), *op. cit.*, p. 144.

[11] *Discursul Papei în faţa parlamentului german*, disponibil la http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-in-fata-parlamentului-german-2011/ (accesat la 10.02.2018).

[12] Despre democrație și dușmanii ei în viziunea papei Benedict al XVI-lea, vezi studiul nostru „Pope Benedict XVI: Democracy and political myths", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 49 (Spring 2018), p. 75-89.

marilor învățați ai dreptului roman, care, cu două secole înainte de Hristos, au pus bazele culturii juridice occidentale.

> „Această legătură precreştină între drept şi filozofie a deschis calea care a dus, trecând prin Evul Mediu creştin, la dezvoltarea juridică a Iluminismului până la Declarația Drepturilor Omului și până la legea fundamentală germană, prin care poporul nostru a recunoscut în 1949 că «drepturile inviolabile și inalienabile ale omului sunt fundamentul oricărei comunități umane, al păcii și al dreptății în lume»”.

Din cauza unei înțelegeri pozitiviste a naturii însă, omul modern a respins ca învechită ideea dreptului natural. Și asta pentru că orientarea pozitivistă a fost proclamată ca „unica viziune laică” sau „singura rațiune publică” obiectivă[13]. Deși respectă viziunea pozitivistă asupra lumii ca pe un bun câștigat al culturii europene, papa semnalează pericolele majore ce se pot ivi din pozitivismul idolatru, pericole care pot conduce la dezumanizarea omului.

Rațiunea pozitivistă și scientistă a refuzat să accepte că natura există potrivit unei legități și că este, prin urmare, purtătoarea unei înalte raționalități. Astfel, pozitivismul a redus lumea la dimensiunea profană și, implicit, la materialitate și funcționalitate. Natura nu mai este un partener de dialog cu omul, nu mai trimite dincolo de ea, către temeiul ei transcendent, ci devine doar „obiectul” unei nemiloase exploatări profitabile.

> „Rațiunea pozitivistă, care se prezintă în manieră exclusivistă și nu este în stare să perceapă ceva dincolo de ceea ce este funcțional, se aseamănă clădirilor în întregime din ciment armat, dar fără ferestre, în care ne producem singuri clima și lumina și nu mai vrem să le primim din lumea mare a lui Dumnezeu. Și totuși nu putem să ne mințim că într-o astfel de lume auto-construită noi ne folosim «în secret» tot de elementele creației lui Dumnezeu, pe care le transformăm în produsele noastre”.

[13] Marta CARTABIA / Andrea SIMONCINI, „A journey with Benedict XVI through the spirit of constitutionalism”, în Marta CARTABIA / Andrea SIMONCINI (eds.), *op. cit.*, p. 19.

În buncărul de beton fără ferestre, Wad Farouq vede substituirea artificială a rațiunii deschise către transcendent de către rațiunea închisă în imanență. Rațiunea care se închide în hotarele naturii și ale istorie este rațiunea autonomă care ignoră vocația transcendentă a omului și a lumii și care a dat naștere umanismului ateu. „Într-o lume care, grație tehnologiei, a devenit un mic sat, indivizii și societățile au devenit «buncăre fără ferestre»”[14]. Într-o astfel de lume „artificialul sugrumă naturalul în toate aspectele vieții până într-acolo încât prăpastia între ființa umană și umanitate crește din ce în ce mai mult”[15].

Constatând derapajele grave introduse în cultura europeană de pozitivism, Benedict al XVI-lea reamintește că unul dintre marii teoreticieni ai pozitivismului juridic, Kelsen, a recunoscut că „normele pot deriva doar din voință”. Or, pornind de la această afirmație, papa conchide că voința, exprimată în normele și legitatea naturii, trimite către o Rațiune întemeietoare, către Logosul creator care a făcut parte atâta timp din patrimoniul spiritual și cultural al Europei. Pe temeiul credinței într-un Logos personal și creator „s-a născut ideea drepturilor omului, ideea egalității tuturor oamenilor în fața legii, cunoașterea inviolabilității demnității umane în fiecare persoană și a conștiinței responsabilității omului pentru faptele sale”.

Credința evreilor într-un Dumnezeu personal creator, convingerea grecilor că întreaga lume este rațională și certitudinea romanilor că legea găzduiește rațiunea ordonatoare stau la baza culturii europene și „formează identitatea intimă a Europei”. „Cultura europeană s-a născut la întâlnirea dintre Ierusalim, Atena și Roma, întâlnirea între credința în Dumnezeul lui Israel, rațiunea filosofică a grecilor și gândirea juridică a romanilor”. Europa nu poate fi gândită, prin urmare, în afara simbiozei dintre credință, raționalitate și lege. Iar pierderea unuia dintre aceste elemente fondatoare poate zgudui din temelii bătrânul continent.

Soluția pentru ieșire din criza modernității instrumentale – propusă deschis în finalul discursului său de Benedict al XVI-lea – este readucerea lui Dumnezeu în sfera vieții publice și reașezarea creștinismului în centrul democrației occidentale și a proiectului european[16].

---

[14] Wad FAROU, „The windows of Benedict XVI. Reason, revelation, and law”, în Marta CARTABIA / Andrea SIMONCINI (eds.), *op. cit.*, p. 57.

[15] *Ibidem*.

[16] Camil UNGUREANU, „Teologia catolică și democrația”, în IDEM (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 197; cf. Thomas R.

2. Prelegerea de la Universitatea din Regensburg

Așa cum s-a semnalat, discursul din Bundestag trebuie înțeles în continuarea prelegerii susținute la Universitatea din Regensburg (Bavaria), la 12 septembrie 2006, intitulată „Credinţă, raţiune şi universitate – memorii şi reflecţii”[17]. Referindu-se la această prelegere, Traian Ungureanu scria că „e unul din cele mai importante şi urgente documente ale dezbaterii contemporane de idei, probabil prima încercare majoră de analiză şi rezolvare a impasului filozofico-moral care deschide secolul XXI”[18]. La rândul său, Andrei Marga remarcă, în monografia dedicată teologiei și filosofiei lui J. Ratzinger, nu fără o oarecare emfază, că această prelegere este „cea mai impresionantă chemare în cultura universală a ultimilor ani la folosirea «ne-înjumătățită a rațiunii»” și atrage atenția că ea constituie, de fapt, „o pledoarie pentru folosirea rațiunii (și nicidecum de analiza Islamului, cum sugerează reacțiile abuzive apărute în umbra ei!)”[19].

Papa Benedict al XVI-lea a expus în această prelegere raportul dintre credință și rațiune cu gândul de a releva contribuția acestora la dialogul culturilor și al religiilor, într-o vreme a crizei culturilor și a creșterii violenței religioase. Actualitatea relației dintre religie și violență a crescut după 11 septembrie 2001, data distrugerii turnurilor gemene din New York, și crește, pe zi ce trece, din cauza atacurilor teroriste repetate. În acest context de instabilitate și de escaladare a fundamentalismului islamic, prelegerea de la Regensburg dobândește o acută actualitate religioasă și politică.

Adresanții acestei prelegeri nu au fost doar universitarii și oamenii de știință, ci și liderii religioși și oamenii politici. Obiectul ei, după Vincent Twomey, a fost „lărgirea conceptului de rațiune, general accepatat în civilizația occidentală (și aplicarea sa în toate disciplinele academice,

ROURKE, *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2010, p. 61.

[17] *Discursul Papei la Universitatea din Regensburg*, disponibil la http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-la-universitatea-din-regensburg-2006/ (accesat la 10.02.2018).

[18] Traian UNGUREANU, *1391-2006 Istoria Raţiunii (de la Manuel la Benedict)*, disponibil la http://inliniedreapta.net/1391-2006-istoria-ratiunii-de-la-manuel-la-benedict/ (accesat la 10.02.2018).

[19] Andrei MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca, Edit. Eikon, 2010, p. 315.

incluzând teologia) pentru ca ceea ce este cu adevărat uman să poată fi recuperat din nou"[20]. Pentru a încadra tema rațiunii în contextul religiilor, al violenței religioase și al dialogului culturilor, papa reamintește un dialog purtat pe la 1391 de împăratul bizantin Manuel al II-lea Paleologul cu un învățat persan despre veracitatea creștinismului și a islamului. Făcând referire la războiul sfânt (*jihad*), papa redă avertismentul împăratului bizantin amintit:

> „Dumnezeu nu se complace în sânge – spune el –, a nu acționa potrivit rațiunii (*sun logo*) este contrar naturii lui Dumnezeu. Credința este rod al sufletului, nu al trupului. Prin urmare, cel care dorește să îl conducă pe altul la credință are nevoie de capacitatea de a vorbi bine și de a raționa corect, și nu de violență și de amenințare. Pentru a convinge un suflet rațional nu este necesar a dispune nici de propriul braț, nici de instrumente pentru a lovi, nici de vreun alt mijloc prin care poate fi amenințată cu moartea o persoană…".

Pornind de la aceast citat, care a stârnit mari tulburări, papa și-a propus să interogheze fundamentele creștinismului și ale islamului, pentru a evidenția apoi afinitățile dintre voluntarismul islamic și voluntarismul laicității moderne. În afirmația lui Manuel al II-lea Paleologul – potrivit căreia acțiunea rațională, logică își are temeiul ultim în însăși natura divină – se reunesc, într-o fericită sinteză, gândirea ebraică, gândirea elenistă și credința creștină. Această sinteză, aflată în însăși inima teologiei creștine, este absolut necesară astăzi pentru purificarea deopotrivă a credinței și a rațiunii instrumentale[21].

Dacă islamul înfățișează imaginea unui Dumnezeu care transcende orice percepție și numire a sa până la arbitrar (Ibn Hazn), creștinismul, în schimb, deși acceptă transcendența lui Dumnezeu, afirmă deopotrivă existența unei veritabile analogii a ființei divine cu ființa creată. Pe coordonata logosului, Dumnezeu se întâlnește cu lumea sa, este în ea și o călăuzește către plinătatea sensului. Logosul creator este intim legat de structurile ultime ale cosmosului și ale omului, căci același Logos creator S-a înomenit „la plinirea vremii", ceea ce înseamnă că atât lumea, cât și omul

[20] Vincent TWOMEY, *art. cit.*, p. 91.

[21] Angela C. MICELI, „Alternative Foundations: A Dialogue With Modernity and the Papacy of Benedict XVI", în *Perspectives on Political Science*, 41:1/2012, p. 24.

au în Logosul suprem rațiunea lor comună unificatoare[22]. O astfel de Rațiune comună unificatoare nu poate fi aflată în islam și în laicismul modern, întrucât acestea, având rădăcini filosofice afine, dau întâietate voinței și acțiunii[23]. În opinia lui Traccy Rowland atât islamul, cât și laicismul modern evită să urmeze „o ordine rațională obligatorie” și să recunoască „un logos inerent ființei înseși”. Pentru islam, ceea ce este bun și adevărat se află în voința lui Allah, iar pentru modernitate și postmodernitate realitatea este produsul voinței și făptuirii umane[24]. Singură voința lui Allah, de o parte, respectiv, singură voința omului, de cealaltă parte. Oricum, în ambele cazuri nu rațiunea, ci voința are întâietate[25]. Dar, așa cum just remarca J. V. Schall, când Dumnezeu este conceput ca fiind o unică voință sau putere, care transcende rațiunea, atunci rațiunea este subordonată voinței. Iar în această situație, omului îi rămâne ca virtute supremă supunerea față de voința lui Allah, o voință concretizată în rituri și legi coranice. Pentru un Allah voluntar, avertizează în continuare Schall, nu există, prin urmare, nici o problemă în utilizarea violenței pentru realizarea supunerii ca virtute prin excelență. Din perspectivă creștină însă, un astfel de dumnezeu nu este rezonabil și este străin de Logosul creștin[26].

Tentativa de a transplanta norme occidentale în societatea islamică este sortită eșecului și naște, ca răspuns, resentimente ce alimentează reacții violente din partea teroriștilor islamici. Fără să declare explicit, papa sugerează că, întrucât la temelia democrației funcționale se află cultura greco-creștină, există o incompatibilitate între suportul voluntarist al islamului și democrația occidentală fundamentată pe principii raționale[27].

---

[22] John F. THORNTON / Susan VARENNE (eds.), *Pope Benedict XVI: His Central Writings and Speeches*, New York, HarperCollins, 2007, p. 11.

[23] Traccy ROWLAND, *Ratzinger´s Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 121.

[24] *Ibidem*.

[25] Vincent TWOMEY, *art. cit.*, p. 91.

[26] James V. SHALL, *The Regensburg lecture*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2007, p. 45-46.

[27] Traccy ROWLAND, *op. cit.*, p. 121. În 1997, în *Sarea pământului*, J. Ratzinger a descris mai direct decât în această prelegere incompatibilitatea islamului cu sistemul democratic: „Astăzi, în Occident, se vorbeşte de Islam plecând de la presupunerea că toate religiile au în principiu aceeaşi structură, că ele sunt compatibile, fără excepţie, cu sistemul democratic. Această presupunere contrazice esenţa Islamului, care, pur şi

Democrația occidentală se întemeiază pe reguli de drept care nu pot avea o bază solidă nici în voința mulțimii, nici în cea a lui Allah, ci doar în raționalitatea născută din sinteza culturilor ebraică, greacă și creștină. Alungarea lui Hristos și a creștinismului din cultura Europei echivalează cu un suicid cultural și, în cele din urmă, cu pierderea libertății și a demnității umane. Acest „suicid al Occidentului a început când oamenii au încetat să creadă în referatul creștin al creației și să rupă raportul intrinsec al credinței și rațiunii”[28].

Dar cum s-a ajuns totuși la orientarea pozitivistă a rațiunii în modernitate, la închiderea ei în „buncăre”? Procesul dezrădăcinării rațiunii de fundamentele ei metafizice și a autonomiei ei – proces numit de Benedict al XVI-lea „dezelenizarea creștinismului” – a debutat cu „Sola Scriptura” Reformei protestante, care s-a arătat sceptică față de rațiune, a continuat apoi cu „critica rațiunii pure” a lui I. Kant și s-a împlinit în istoricismul și moralismul teologului liberal protestant Adolf von Harnack, care vedea în Hristos doar un model de om moral. „Dezelenizarea” creștinismului duce la supremația abordării raționaliste, pozitiviste asupra abordărilor metafizice sau religioase[29]. Papa refuză însă această autolimitare a rațiunii, prezentă, așa cum am văzut, atât în islam, cât și în modernitatea europeană. El consideră că raționalismul pozitivist și umanismul ateu sunt patologii ale rațiunii și ale religiei și reale amenințări pentru umanitate, amenințări ce nu pot fi depășite decât prin redescoperirea demnității divine a rațiunii.

Cuvintele lui Manuel al II-lea Paleologul – *„A nu acționa în conformitate cu rațiunea, a nu acționa cu logos-ul este contrar naturii*

---

simplu, nu recunoaşte separaţia politicii şi a religiei, aşa cum e ea prezentă în Creştinism. […] Islamul poate folosi libertăţile pe care le oferă sistemul nostru, dar nu poate spune în cele din urmă: da, şi noi suntem o doctrină a drepturilor, la fel ca protestanţii sau catolicii. Dacă ar face o astfel de mărturisire, Islamul s-ar înstrăina de el însuși” (*apud* Traian UNGUREANU, *art. cit.*). Despre incompatibilitatea islamului cu democrația, J. Ratzinger a scris și în alte lucrări ale sale: Joseph RATZINGER, *Scrieri alese*, traducere de Delia Marga, introducere și postfață de Andrei Marga, Cluj-Napoca, Edit. Biblioteca Apostrof/Edit. EFES, 2011, p. 231; IDEM, *Biserică, ecumenism și politică. Noi eseuri de ecleziologie*, traducere de Mihaela Voicu și Geta Lazăr, București, Ed. ARCB, 2014, p. 199-200). Pentru mai multe detalii referitoare la această incompatibilitate, vezi și James V. SCHALL, *op. cit.*, p. 41-69.

[28] Traccy ROWLAND, *op. cit.*, p. 122.

[29] Andrei MARGA, *op. cit.*, p. 314.

lui Dumnezeu" – nu au fost doar leitmotivul prelegerii de la Regensburg, ci și autenticul program politic al unui papă intens preocupat de regăsirea sufletului Europei și de destinul lumii pe care a slujit-o. Invitația cu care se încheie prelegerea propune un final deschis în orizontul speranței și al dialogului: „În acest mare logos, în această vastitate a rațiunii îi invităm pe interlocutorii noștri în dialogul culturilor. A o regăsi mereu este marea îndatorire a universității".

Bibliografie

A. IZVOARE

1. RATZINGER, Josep, *Biserică, ecumenism și politică. Noi eseuri de ecleziologie,* traducere de Mihaela Voicu și Geta Lazăr, București, Edit. ARCB, 2014.
2. IDEM, *Scrieri alese*, traducere de Delia Marga, introducere și postfață de Andrei Marga, Cluj-Napoca, Edit. Biblioteca Apostrof/Edit. EFES, 2011.
3. IDEM, *Ultimele convorbiri cu Peter Seewald*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Edit. ARCB, 2017.
4. THORNTON, John F. / VARENNE, Susan (eds.), *Pope Benedict XVI: His Central Writings and Speeches*, New York, HarperCollins, 2007.

B. LITERATURĂ SECUNDARĂ

Cărți:

5. CARTABIA, Marta / SIMONCINI, Andrea (eds.), *Pope Benedict XVI`s Legal Thought*, Cambridge University Press, 2015.
6. MARGA, Andrei, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca, Edit. Eikon, 2010.
7. ROURKE, Thomas R., *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, New York, Rowman&Littlefield Publishers, 2010.
8. ROWLAND, Traccy, *Ratzinger´s Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, New York, Oxford University Press, 2008.
9. SCHALL, James V., *The Regensburg lecture*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2007.

Studii și articole:

10. CRĂIUȚU, Aurelian, „În loc de postfață", în Camil UNGUREANU (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 411-417.

11. NEDELEA, Teodor-Valeriu / NEDELEA, Jean, „Pope Benedict XVI: Democracy and political myths”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 49 (Spring 2018), p. 75-89.
12. TWOMEY, Vincent, „Pope Benedict XVI/Joseph Ratzinger on Politics”, în *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 18, Number 4, Fall 2015, p. 82-99.
13. UNGUREANU, Camil, „Teologia catolică și democrația”, în IDEM (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 196-198.

Surse Web:

14. *Discursul Papei în faţa parlamentului german*, disponibil la http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-in-fata-parlamentului-german-2011/ (accesat la 10.02.2018).
15. *Discursul Papei la Organizaţia Naţiunilor Unite*, disponibil la http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-la-organizatia-natiunilor-unite-2008/ (accesat la 08.01.2018).
16. *Discursul Papei la Universitatea din Regensburg*, disponibil la http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-la-universitatea-din-regensburg-2006/ (accesat la 10.02.2018).
17. GÄNSWEIN, Georg, *Les discours politiques de Benoît XVI*, disponibil la http://benoit-et-moi.fr/2014-I/benoit/les-discours-politiques-de-benoit-xvi-i.php (accesat la 09.01.2018).
18. *Meeting with the representatives of British Society, including the diplomatic corps, politicians, academics and business leaders*, disponibil la https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html (accesat la 08.01.2018).
19. UNGUREANU, Traian, *1391-2006 Istoria Raţiunii (de la Manuel la Benedict)*, disponibil la http://inliniedreapta.net/1391-2006-istoria-ratiunii-de-la-manuel-la-benedict/ (accesat la 10.02.2018).

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI MARTIN LUTHER. SIMILARITĂȚI ALE CONCEPȚIILOR ASUPRA ORIGINII ȘI ROLULUI AUTORITĂȚII SECULARE

Maria CURTEAN*

Abstract: ***St. John Chrysostom and Martin Luther. Similarities between their view of the origin and the role of the secular authority.*** Based on St. John Chrysostom's homilies and on some of Martin Luther's writings, my paper brings to light a testimony about UNA, Sancta, Catholica et Apostolica Ecclesia, presenting some similarities between Eastern and Western Christian view of the origin and function of secular power and authority. The principles that these 4th and 16th texts propose, cannot be eliminated from the requirements of contemporary civic culture, being perennial and escaping from the incidental.

Keywords*: secular authority, political leader, on St. John Chrysostom, Martin Luther*

Introducere: De ce Ioan Hrisostom și Martin Luther?

În contextul în care relația dintre sfera religioasă și cea politică continuă să fie o preocupare în contemporaneitatea europeană, redescoperirea unor texte fundamentale ale creștinismului ține de lărgirea culturii dialogale deopotrivă în interiorul creștinătății, cât și între Biserici și societățile secularizate, într-o agoră a ideilor, preocupată de valorile fundamentale ale omului. Timothy George alegea dintre personalitățile pe care le-a dat creștinismul de 2000 de ani, pe Augustin și Toma d'Aquino[1], ca posibili termeni de comparație pentru Martin Luther. Pe de altă parte, Sf. Ioan Hrisostom a fost

---

* Prof., Școala Finlandeză din Sibiu.

[1] Timothy GEORGE, *Teologia Reformatorilor*, Oradea, Edit. Institutului Biblic „Emanuel" din Oradea, 1998, p. 61.

comparat în „literatura nouă"[2] cu Sf. Ambrozie. Lucrarea de față propune o prezentare a principalelor aspecte legate de originea și rolul puterii seculare, pe care textele Sf. Ioan Hrisostom (sec. IV) și ale lui Martin Luther (sec. XVI) le descoperă, insistând asupra similarităților dintre concepțiile celor doi.

Aparenta incongruență a termenilor de comparație datorită apartenenței lor la epoci istorice și geografii spirituale diferite[3] impun câteva precizări înaintea expunerii considerațiilor asupra subiectului. Gândirea Sf. Ioan Hrisostom asupra autorităților seculare constituie o parte importantă a istoriei intelectuale și spirituale a Europei[4]. Pe de altă parte, reflectând un fragment din istoria religioasă și socio-politică a părții apusene a bătrânului continent, analiza scrierilor lui Luther presupune și identificarea surselor[5]. În al doilea rând, principiile pe care aceste texte din epoci îndepărtate le propun, nu pot fi eludate din exigențele culturii civice contemporane, ele fiind perene și ieșind de sub incidența accidentalului. Nu în ultimul rând, temeiul demersului comparativ este dat de principala sursă comună a scrierilor hrisostomice și ale lui Luther pe acest subiect, anume textele pauline, în special Epistola către Romani[6], dezvăluind dezvoltări diferite ale gândirii

---

[2] Adolf Martin RITTER, *Studia Chrysostomica*, traducere, studiu introductiv și note de Daniel Buda, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007, p. 161.

[3] Citându-l pe Ernst Benz, A.M. Ritter, afirmă că una dintre problemele „stringente" ce-i vizează pe H. Rahner și H. Berkhof, care au cercetat concepția Sf. Ioan Hrisostom cu privire la autoritățile politice, „este afirmarea cu intensitate de către ambii a unei «diferențe de structură» între «est» și «vest», între Biserica Bizantină și cea Apuseană", ce se manifestă mai cu seamă în „înțelegerea de bază a Bisericii și a statului", cu alte cuvinte raportul dintre „Biserică și împărat" sau „Biserică și Imperiul Roman". Ernst BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg, 1957, p. 136 *apud* Adolf Martin RITTER, *op. cit.*, p. 160.

[4] Stefan VEROSTA, *Johannes Chrysostomus Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz Wien Köln, Verlag Styria, 1960, p. 346.

[5] Cercetări s-au făcut mai ales în contextul studierii relațiilor dintre ortodocși și luterani, fără a se aborda neapărat tema propusă în această lucrare. A se vedea Daniel BENGA, *Marii reformatori luterani si Biserica Ortodoxa. Contributii la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, București, Edit. Sophia, 2003, 504 p.

[6] Jacob TAUBES lansa teza conform căreia „Epistola către Romani este o teologie politică, o declarație politică de război împotriva cezarilor", în special prin adresele epistolei (Rom. 1.1-7)" în *Teologia politică a lui Pavel*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, TACT, 2011, p. 23-27.

pauline cu privire la autoritățile politice, în contexte socio-politice și religioase diferite.

În demersul nostru vom utiliza omilii ale Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani, La Statui și La Facere, iar dintre lucrările lui Luther ne vom folosi îndeosebi de trei dintre ele, mai relevante. Prima este *Către nobilimea creștină de națiune germană: Despre îmbunătățirea stării creștinești*[7], apoi *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (1521)[8], scriere de tip „oglinda principelui", dedicată tânărului duce Johann Friedrich, publicată în perioada de vârf a conflictului cu Roma. Comentariul la Magnificat (Lc. 1.46b-55), insistă asupra fundamentului creștin al educației unui conducător secular, anticipând problematica puterii seculare, pe care o va dezvolta în lucrarea *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam shuldig sei* (1523)[9]. Această lucrare a fost provocată pe de-o parte de preocupările ducelui Johann de Schwarzenberg cu privire la autonomia „sabiei" și consensul Evangheliei cu puterea conducătoare[10], iar pe de altă parte de interzicerea de către unii principi, a comercializării Noului Testament tradus de Luther, pe teritoriul Saxoniei. Dintre lucrările despre gândirea hrisostomică despre autoritățile lumești o amintim pe cea a lui A.M. Ritter, *„Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*[11] și studiul aceluiași, „Sfântul Ioan Hrisostomul și Imperiul Roman în lumina noii literaturi"[12]. Notăm de asemenea, lucrarea lui Stefan

---

[7] Martin LUTHER, *Scrieri*, vol. I, traducere de Petru Forna, Cluj-Napoca, Edit. Logos, 2003, p. 251-341.

[8] D. Martin LUTHERS WERKE: Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe - WA, 7. Band, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar – Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1966, p. 538-607; tradusă în românește: Martin LUTHER, *Magnificat tradus în germană și tâlcuit de către Dr. Martin Luther, călugăr augustin (1521),* traducere, introducere și note de Maria Curtean, Edit. Armanis/Edit. Andreiana, 2017, 203 p.

[9] Karin BORNKAMM / Gerhard EBELING (eds.), Martin LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, Vol. 4: „Christsein und Weltliches", ed. 1, Frankfurt am Main, Insel Verlag 1982, p. 36-84.

[10] *Das Luther-Lexikon*, Regensburg, Bückle & Böhm 2014, p. 518.

[11] A. M. RITTER, *„Kirche und Staat" im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2005.

[12] IDEM, *Studia Chrysostomica*, p. 157-175.

Verosta, *Johannes Chrysostomus Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*[13]. Și gândirea lui Luther asupra acestui subiect a fost cercetată poate mai intens.Amintim doar „Das Herz des Könings in der Hand Gottes. Zum Herrscherbild in Spätantike und Mittelalter”[14].

1. Sfântul Ioan Gură de Aur: „Unele domnii sunt prin fire, altele prin alegere”

Sfântul Ioan Gură de Aur n-a dorit să dezvolte special o teorie despre imperiu sau despre imaginea împăratului precum Synesius din Cirene[15]. Predicile și omiliile sale conțin însă numeroase considerații asupra subiectului, care laolaltă cu luările sale de poziție în contextul Imperiului Roman de Răsărit, mai întâi în Antiohia, apoi în Constantinopol, permit conturarea unei imagini a viziunii sale asupra autorităților politice. Nici în Antiohia, nici ca Patriarh al Constantinopolului, nu s-a închis într-un turn de fildeș al izolării și pasivității, ci a luat atitudine în raport cu deținătorii puterii[16], ținând partea Evangheliei și a păstoriților săi cu prețul sacrificiului. Sub influența scrierilor Sf. Pavel, gândirea hrisostomică se dezvoltă într-un context socio-politic și religios diferit de cel al Apostolului. Creștinismul devenise deja religie de stat, Theodosie I hotărând să umple lacuna metafizică lăsată de păgânismul decadent[17]. Gândirea antică însă, cu toate simbolurile ei, a rămas puternic înrădăcinată în gândirea politică și în mentalul conducătorilor creștini, binecunoscut fiind conflictul izbucnit din pricina statuii împărătesei Eudoxia[18].

Conform filozofiei organice despre Stat, Imperiul Roman era considerat un corp politic gigant, bine structurat, având un cap vizibil: Imperatorul. Dar, capul putea să fie gol, iar oligarhii de la curte și aparatul de stat să gândească și să decidă pentru el, cum a fost cazul împăratului Arcadie. Capul se epuiza uneori, iar trupele sau camarila

[13] A se vedea nota 4.

[14] Hans HATTENHAUER, „Das Herz des Könings in der Hand Gottes. Zum Herrscherbild in Spätantike und Mittelalter”, în *Zeitschrift für Rechtgeschichte*, XCVIII. Kan. Abt., 67(1981), 1, p. 1-35, Source: DeGruyter SSH (accesat la 09.19.2016).

[15] Stefan VEROSTA, *op. cit.*, p. 416.

[16] *Ibidem*, p. 347.

[17] *Ibidem*, p. 411.

[18] Virgil GHEORGHIU, *Gură de Aur atletul lui Hristos*, Sibiu, Edit. Deisis, 2008, p. 215.

așezau imediat altul[19]. Această instabilitate se răsfrângea asupra poporului și a Bisericii. Fundalul unei „suprastructurări instituționale" este observată de Kostas A. Bosinis care afirma că Sfântul Ioan dă uneori impresia că „ar trăi încă într-un oraș grecesc autonom, care se ocupă cu problemele vieții lui publice într-un mod introvertit. Împăratul își conduce circul lui, își ornează cu statuia sa aurită piața, strânge impozitele sau duce război la graniță contra barbarilor. În rest nu ia parte la viața publică"[20]. Responsabilitatea guvernării și a bunei rânduieli a orașului părea să le revină cetățenilor fie „«săraci» sau „«bogați», «conducători» sau «supuși», «liberi sau sclavi», bărbați sau femei"[21]. În imperiu se remarcau și tendințe centrifugale, cum era cazul episcopului Teofil din Egipt, supranumit faraonul[22].

Stefan Verosta identifica o influență platonică asupra gândirii Sf. Ioan, pe de-o parte și pe de altă parte aristoteliană venind pe filiera Sf. Pavel, încreștinată (Rom. 13, 1-8): autoritățile sunt instituția așezată de Dumnezeu prin înțelepciunea Sa, cu funcție corectivă-educativă, iar creștinul are datoria de a se supune „datorită conștiinței"[23]. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, capul și corpul Imperiului erau instituite de Dumnezeu prin dreptul natural sau secundar, dar aveau și o finalitate eshatologică[24].

Darul domniei este un drept natural, conferit omului la creație. Tâlcuind textul de la Facere 1, 26 – „după chipul și asemănarea Noastră" – Sf. Ioan Gură de Aur arată că omul este domn, în virtutea purtării *chipului lui Dumnezeu*, ce „înseamnă *chip de domnie* (s.n.)"[25]. Această demnitate cu care neamul omenesc a fost investit nu este „o răsplată a ostenelilor"[26]. Este „har dumnezeiesc, iar nu datorie", fiind

---

[19] Stefan VEROSTA, *op. cit.*, p. 414.

[20] Konstantinos (Kostas) A. BOISINIS, *Sfântul Ioan Hrisostomul despre Imperiul Roman. Un studiu despre gândirea politică în Biserica greacă* (dizertație), apud A. M. RITTER, *art. cit.*, p. 171.

[21] *Ibidem*.

[22] Virgil GHEORGHIU, *op. cit.*, p. 173-174.

[23] Stefan VEROSTA, *op. cit.*, p. 421.

[24] *Ibidem*, p. 415.

[25] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Statui (VII)*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 140.

[26] *Ibidem*.

pura manifestare a iubirii lui Dumnezeu față de om[27]. În virtutea acestei demnități, „după cum nu este în cer nimeni mai presus de Dumnezeu, tot așa nici pe pământ să nu fie nimeni mai presus de om!”[28].

Sf. Ioan Hrisostom distinge între domniile „prin fire”, naturale care se remarcă la nivelul creației și cele „prin alegere”. Omul domnește „în chip firesc peste lume”, tot așa cum „prin fire, este (…) domnia vulturului peste păsări”[29]. Acest tip de domnie este ereditar[30]. În tipologia domniei artificiale, „prin alegere” se înscrie „domnia împăratului pe pământ”[31], a autorităților civile. Tâlcuind versetul 1 din cap. 13 al Epistolei către Romani, Sf. Ioan Gură de Aur arată amploarea poruncii: „…porunca aceasta este dată tuturor fără excepție, și preoților, și monahilor, iar nu numai celor din lume (…), căci o astfel de supunere nu jignește întru nimic evlavia”[32]. El lămurește caracterul ei tranșant (Romani 13, 1-2), subliniind cauza, originea și scopul pentru care a fost instituită supunerea față de „dregători și cârmuitori”, într-o interpretare teologică. Supunerea față de autorități este unul dintre între tipurile de supunere, ce-și au cauza în păcatul protopărinților[33]. A fost așezată de Dumnezeu spre îndreptarea umanității căzute, având așadar un caracter corectiv, educativ: „…fiindcă precum un tată iubitor îşi dă pe mâna unor învăţători şi dascăli temuţi copiii care se poartă cu uşurătate faţă de el şi îl dispreţuiesc din pricina iubirii lui părinteşti, aşa şi Dumnezeu, fiind dispreţuit de firea noastră, din bunătatea Sa ne-a dat pe mâna stăpânitorilor, ca unor dascăli şi învăţători”[34]. Rolul autorității lumești este terapeutic: „…precum trebuința de leacuri vine de la răni, iar folosirea lor de la înțelepciunea doctorilor, așa și trebuința robiei de la

[27] IDEM, *Cele dintâi omilii la Facere, Cuvântul al patrulea*, Edit. Sophia, 2004, disponibil la http://www.ioanguradeaur.ro/334/cuvantul-al-patrulea/ (accesat la 11.04.2018).

[28] *Ibidem*.

[29] IDEM, Omilii la Statui (VII), p. 141.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*.

[32] IDEM, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, traducere de P.S. Teodosiu Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, București, Edit. Christiana, 2005, p. 432.

[33] IDEM, *Cele dintâi omilii la Facere*, disponibil la http://www.ioanguradeaur.ro /334/cuvantul-al-patrulea/ (accesat la 11.04.2018).

[34] *Ibidem*.

păcat s-a făcut, iar întoarcerea ei spre folosul nostru – de la înțelepciunea lui Dumnezeu”[35]. Stăpânirea are așadar menirea de a păstra ordinea și armonia unei lumi ce stă sub semnul păcatului, în care omului, „răutatea voirii i-a stricat bunul neam al firii”[36].

Stăpânirea presupune ierarhie, cu scopul de a preîntâmpina haosul social: „Și de ce să te minunezi că așa se petrece cu comunitățile omenești, când vedem că același lucru l-a făcut și cu trupul nostru? Fiindcă nici aici El n-a făcut deopotrivă în cinste toate mădularele (…). Anarhia, pretutindeni, este un mare rău și pricină a tuturor tulburărilor”[37]. Ideea este reluată, subliniindu-se rolul conducătorilor ca factori de ordine în cadrul societății: „…unii conduc și alții sunt conduși, încât să nu facă fiecare ce vrea și societatea noastră să nu devină ca o mare furtunoasă (…). Ceea ce sunt piroanele pentru întărirea unei case, așa sunt și conducătorii pentru buna funcționare a unei societăți și a unei cetăți organizate”[38]. Buna organizare a societății face parte dintre „tiparele de ordine” din creație și din iconomia divină (ordinea alcătuirii ființei umane, a vieții spirituale a persoanei și „într-o oarecare măsură, în ipostasul treimic al dumnezeirii”[39]). David C. Ford urmând firul tradiției, identifică în modelele de ordine pe care Sf. Ioan Gură de Aur le recunoaște în creația lui Dumnezeu, două trăsături definitorii și anume: „o armonie sau consonanță generală a unei diversități de elemente care conlucrează între ele” și „o ierarhizare ordonată a părților constitutive ale acestora, esențială pentru înlesnirea și menținerea unei conlucrări armonioase între ele”[40].

Dramatizând tâlcuirea versetului de la Rom. 13, 1, Sf. Ioan Gură de Aur subliniază originea divină a stăpânirii[41] și face distincția între putere ca instituție divină, lucrare a înțelepciunii lui Dumnezeu[42] și cei

---

[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*.
[37] IDEM, *Omilii la Romani*, p. 433-434.
[38] Din vol. *Problemele vieții* apud *Lumina Sfintelor Scripturi: Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, antologie, introducere și note de Liviu Petcu, Ed. a 2-a, vol. III, București, Edit. Basilica, 2015, p. 596.
[39] David C. FORD, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere de Luminița Irina Niculescu, București, Edit. Sophia, p. 202.
[40] *Ibidem*.
[41] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Romani*, p. 433.
[42] Stefan VEROSTA, *op. cit.*, p. 362.

ce o exercită. Responsabilitatea pentru alegerea lor o poartă fiecare în parte: „Chiar de-ar fi conducătorii noștri cei mai mari nelegiuiți și ar conduce cu nepricepere și fără rânduială, totuși tot nepriceperea și neorânduiala noastră au adus în fruntea noastră un astfel de conducător; păcatele noastre sunt cauza pedepsei”[43].

Sf. Ioan Hrisostom insistă asupra conducerii lăuntrice ca o exigență definitorie pentru un conducător politic creștin. Dacă „stăpânirea celor de afară este meșteșug și știință, mai bună decât toate, apoi cu atât mai mult este stăpânirea celor duhovnicești”[44]. De aceea „adevăratul stăpânitor este cel care-și poate înfrâna mânia, invidia și iubirea de plăceri, cel ce ține legea lui Dumnezeu, cel ce-și păzește mintea liberă și nu lasă patimile să-i cuprindă sufletul. Pe un astfel de om cu mare plăcere l-aș vedea conducător al întregii lumi”, afirmă Sf. Ioan Gură de Aur, și continuă: „Pentru că cel care cârmuiește cu cugetul peste patimile sufletului, lesne va putea să-i conducă pe oameni după legea lui Dumnezeu cu dreptate, iubire de oameni și jertfire de sine”[45].

2. Martin Luther: „…nu zice că El ar distruge tronurile, ci că pe cei puternici îi dă jos de pe tronuri…”

Învățătura lui Martin Luther despre cele două Împărății sau guvernări (Zwei-Reiche-Lehre/Regimentenlehre), cum este cunoscută în literatura de specialitate, s-a născut în contextul exigențelor de învățător al credinței, conferit prin preoție și doctorat (Doctor Scripturae[46]) și are în vedere raportul dintre puterea spirituală și cea lumească, abordând implicit condiția creștinilor în lume. Cu toate că definitorii sunt ideile lui Augustin exprimate în sintagmele „civitas Dei” și „civitas diaboli”,

---

[43] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la serafimi*, omilia I, în vol. *Omilii la Ana. Omilii la David și Saul. Omilii la Serafimi*, p. 140 *apud* Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Lumina Sfintelor Scripturi...*, p. 593.

[44] IDEM, *Comentariile sau explicarea Epistolei II Corinteni*, Omilia XV, traducere de Theodosie A. Ploeșteanu, București, Atelierele grafice SOCEC, 1910, p. 196.

[45] IDEM, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie*, p. 328 *apud* Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Lumina Sfintelor Scripturi...*, vol. III, p. 596-597.

[46] Stephen PIETSCH, “Ego etiam sum doctor scripturae: an historical and contemporary reflection on Luther’s life and work as «doctor of holy scripture»”, in *Lutheran Theological Journal*, Vol. 48, No. 3, (12, 2014), p. 145-159.

respectiv „civitas terrena”[47], Luther își dezvoltă în stil propriu învățătura, în relație cu Scripturile pauline și sub influența contextului sec. al XVI-lea, distanțându-se și de tradiția medievală reprezentată prin Toma Aquino și Wilhelm von Ockam[48].

Luther pune în centrul gândirii sale cele trei stări, marea sa contribuție la etica creștină fiind prin urmare mărturisirea prezenței lui Dumnezeu în toată creația, în Biserică, gospodărie și stat[49]. Cele trei stări descriu pe de-o parte relația Creatorului cu omul, iar pe de altă parte, a omului cu semenii săi și cu lumea. Starea ecleziastică (status ecclesiasticus), starea economică (status oeconomicus) și starea politică (status politicus) corespund câte unei instituții lăsate de Dumnezeu, anume Bisericii instituită în Gen. 2, 16-17, comunității (germ. Gemeinde[50], lat. Oeconomia), instituită în Gen. 1, 28-9 și politicii (germ. Obrigkeit[51], lat. Politia), instituită pe de-o parte în Gen. 1, 28-29 când Dumnezeu dă oamenilor dreptul firesc de stăpânire (*dominio*[52]) asupra tuturor creaturilor și în 3, 16-24, după căderea în păcat, când viața este restartată[53], căci „Politia autem ante peccatum nulla fuit, neque enim ea opus fuit”[54].

Luther împărțea „pe fiii lui Adam” în două categorii, una aparținând Împărăției lui Dumnezeu, din care fac parte creștinii, ei nesupunându-se „nici unei legi, nici sabiei” neavând nevoie de ele”[55] și cea aparținând împărăției lumii. Dacă împărțirea funcționa la modul ideal, realitatea lumii supuse păcatului, dovedea contrariul: raritatea creștinilor adevărați și intoleranța necredincioșilor la o guvernare pur creștină[56]. De aceea trebuia subliniată complementaritatea celor două guvernări: „Fără guvernarea spirituală a lui Hristos, nimeni nu poate deveni drept înaintea lui Dumnezeu numai printr-o guvernare seculară”,

---

[47] *Das Luther-Lexikon...*, p. 788.

[48] *Ibidem*, p. 788.

[49] Robert KOLB / Irene DINGEL / L'ubomír BATKA (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, 2014, p. 208.

[50] Cf. *Das Luther-Lexikon*, p. 174.

[51] *Ibidem*.

[52] *WA* 42, 80, 22-23.

[53] Cf. Robert KOLB / Irene DINGEL / L'ubomír, BATKA (ed.), *op. cit.*, p. 208.

[54] Martin LUTHER, „Vorlesungen über 1.3 Mose, 1535-45”, în WA 42, 79, 5-8.

[55] IDEM, *Von weltlicher Obrigkeit*, p. 42-43.

[56] *Ibidem*, p. 45-46.

cum tot așa „nimeni nu devine cu adevărat drept fără Duhul Sfânt în inima sa, oricât de bune ar fi faptele sale”[57]. Implicit creștinii aveau nevoie să facă apel la autoritatea seculară, căci abolirea legilor și sabiei în condițiile firii corupte de păcat, ar aduce cu sine haosul: „Animalele sălbatice și rele vor fi lăsate să își rupă lanțurile și legăturile și să sfâșie pe oricine”[58]. Descriind misiunea „domniei lumești”, Luther sublinia caracterul protector față de „cei cucernici”, dar punitiv și corectiv în raport cu „cei răi”[59].

Ca pentru orice chestiune ce l-a preocupat, Luther a căutat „temei solid” în Scriptură și „pentru dreptul secular și pentru sabie, ca nimeni să nu se îndoiască de faptul că ele sunt în lume prin voința și prin rânduiala lui Dumnezeu”[60]. Temeiuri a găsit în Epistola către Romani (13, 1-2) a Sf. Ap. Pavel și în Epistola Sf. Ap. Petru (I Pt. 2, 13-14)[61]. Scopul său era să arate că învățătura creștină este compatibilă cu teoria conducerii politice, iar Evanghelia Împărăției se adreseaaă în egală măsură conducătorilor spirituali și lumești[62]. Pe de altă parte, Luther semnala nevoia unei intervenții care să restaureze normalitatea într-o societate debusolată, abuzată de păstorii spirituali corupți: „…mănăstirile sunt răscolite, episcopiile sărăcite, iar parohiile și toate bisericile trebuie să plătească bir la Roma; orașele se prăbușesc, țara și oamenii se smintesc, pentru că nu mai este nici serviciu divin și nici predică. De ce? Deoarece cardinalii sunt proprietarii bunurilor”[63]. Susținând supremația puterii spirituale în raport cu cea lumească, „romaniștii”[64] își însușiseră și atributele puterii seculare, ascunzându-se în spatele celor trei ziduri[65]. Luther dorea convocarea unui conciliu, însă nu spera să se întâmple din pricina Papei, de aceea a invocat dreptul puterii seculare de a interveni pentru însănătoșirea organului bolnav –

[57] *Ibidem*, p. 46.
[58] *Ibidem*, p. 45.
[59] IDEM, *Către nobilimea germană*, p. 262.
[60] IDEM, *Von weltlicher Obrigkeit*, p. 40
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*, p. 37.
[63] IDEM, *Către nobilimea germană*, p. 275.
[64] „Susținătorii puterii papale absolute”. *Ibidem*, nota 14, p. 258.
[65] *Ibidem*, p.258.

„Mâna să nu facă nimic dacă ochiul se aflâ în suferință?[66] – aducând exemple din istoria creștinismului: Conciliul apostolic convocat de „toți apostolii și bătrânii", „faimosul Conciliu de la Nicea" convocat de Împăratul Constantin și alte concilii convocate de împărați care au urmat exemplul lui Constantin[67].

Luther a făcut distincția clară între puterea seculară ca instituție de origine divină și reprezentanții ei, arătând că Dumnezeu nu distruge „tronurile, ci că pe cei puternici îi dă jos de pe tronuri (…). Fiindcă, atâta vreme cât există lumea, vor rămâne și autoritățile, și guvernarea, și puterea, și tronurile", însă Dumnezeu nu rabdă multă vreme ca oamenii să abuzeze de putere împotriva dreptății[68]. În acest context de interpretare, insistă pe exigențele unei conduceri responsabile, fiindcă principele, în speță creștin, putea fi factorul transformator al destinelor supușilor[69]. „Cinstea și puterea fiind imbolduri puternice"[70] pentru inima omului care „prin natură (…) este înclinată spre trufie"[71], conducătorii trebuie să dobândească o minte exersată în cuvântul lui Dumnezeu. Cunoașterea Lui presupune convertirea acelui *mens cordis* („cugetul inimii", Lc. 1, 51), „din care toate sfaturile și domniile trebuie să curgă", Luther propunând ca model inima Maicii lui Dumnezeu (Mutter Gottes), care a dobândit statornicia în raport cu Dumnezeu, cu sine și cu lucrurile spirituale și materiale[72].

În loc de concluzii…

Modelele de mai sus rămân răspunsuri din partea Bisericii la provocările epocilor în care au apărut și păstrează câteva principii comune ce nu pot fi eludate din cultura politică a creștinilor de astăzi: originea puterii seculare, distincția clară între autoritatea politică în sine și reprezentanții ei, responsabilitatea fiecăruia față autoritățile care-i guvernează, nevoia fundamentului spiritual al unei guvernări eficiente, preocupate de binele cetățenilor săi.

[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*, p. 268.
[68] IDEM, *Magnificat tradus în germană și tâlcuit*, p. 162-163.
[69] *Ibidem*, p. 32.
[70] IDEM, *WA* 7, 558, 16-18.
[71] IDEM, WA 7, 545, 5-6.
[72] IDEM, *Magnificat tradus în germană și tâlcuit*, p. 63, nota 77 și p. 122-123.

Provocarea rămâne pentru creștinii de astăzi, care deși sunt liberi să-și practice „acasă sau în micile lor comunități ecleziale" credința moștenită, trăiesc într-o Europă al cărei centru instituțional, politic rămâne fără spiritualitate, fără transcendență, invocându-se principiul separației Stat-Biserică[73]. Se vor alinia ei oare la „comoditatea europeană" sau la ceea ce Kenneth Minogue numea „deriva contemporană către servilism ca noua condiție morală"[74] sau vor rămâne „sare a pământului" (Mt. 5, 13)? Proiectul european este astăzi un melanj între urmași ai statelor totalitare care au fost „deposedați de dreptul de a lua decizii proprii, libere, în forul lor interior", pierzând „autonomia morală", statutul lor devenind „civil servil" și „*sufletește* servil" și de cetățeni ai statelor democratice care și-au abandonat autonomia morală individuală, „în schimbul unor avantaje de securitate socială, cedând „porțiuni semnificative din deciziile de autoguvernare"[75]. Cum se vor poziționa creștinii în acest context în care, printr-o răsturnare de scopuri, cum observa James C. Scott statul este acum preocupat nu de acțiuni ce sporesc averea și puterea suveranului, ci de a transforma „faptele statistice despre societate în legi sociale"[76], îmbunătățind viața tuturor membrilor societății – ceea nu este rău – prin ridicarea nivelului de sănătate, calificare, educație și moralitate, prin creșterea longevității și productivității?

Bibliografie

A. IZVOARE/SURSE

1. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Cele dintâi omilii la Facere, Cuvântul al patrulea*, Edit. Sophia, 2004.
2. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei II Corinteni*, traducere de Theodosie A. Ploeșteanu, București, Atelierele grafice SOCEC, 1910.

---

[73] Emisiunea „Europa Christiana. Democrație și Creștinism în Europa de azi" (22.07.2016), disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=psOERqgjDXI. (accesat la 20. 08. 2017).

[74] Kenneth MINOGUE, *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life,* London, 2010, p. 5, 6 apud Horia-Roman PATAPIEVICI, *Partea nevăzută decide totul*, București, Edit. Humanitas, 2015, p. 223.

[75] Horia-Roman PATAPIEVICI, *op. cit.*, p. 222.

[76] James SCOTT, *În numele Statului: Modele eșuate de îmbunătățire a condiției umane*, Iași, 2007, p. 122 *apud* Horia-Roman PATAPIEVICI, *op. cit.*, p. 228.

3. IDEM, *Lumina Sfintelor Scripturi: Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, antologie, introducere și note de Liviu Petcu, Ed. a 2-a, vol. III, București, Edit. Basilica, 2015.
4. IDEM, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel,* traducere de Teodosiu Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, București, Edit. Christiana, 2005
5. IDEM, *Omilii la Statui*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007.
6. D. Martin LUTHERS WERKE: Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe - WA, 7. Band, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar – Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1966, p. 538-607.

B. DICȚIONARE:

1. *Das Luther-Lexikon*, Regensburg, Bückle & Böhm 2014.

C. LITERATURĂ SECUNDARĂ:

Lucrări

1. BORNKAMM, Karin / EBELING, Gerhard (eds.), Martin LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, Vol. 4: „Christsein und Weltliches" ed. 1, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1982.
2. FORD, David C., *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere de Luminița Irina Niculescu, București, Edit. Sophia.
3. GEORGE, Timothy *Teologia Reformatorilor*, Oradea, Edit. Institutului Biblic „Emanuel" din Oradea, 1998.
4. GHEORGHIU, Virgil, *Gură de Aur atletul lui Hristos*, Sibiu, Edit. Deisis, 2008.
5. KOLB, Robert / DINGEL, Irene / BATKA, L'ubomír (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, 2014.
6. LUTHER, Martin, *Scrieri*, vol. I, traducere și note de Petru Forna, Cluj-Napoca, Editura Logos, 2003.
7. IDEM, *Magnificat tradus în germană și tâlcuit de către Dr. Martin Luther călugăr augustin (1521),* traducere, introducere și note de Maria Curtean, Edit. Armanis/Edit. Andreiana, 2017.
8. PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Partea nevăzută decide totul*, București, Edit. Humanitas, 2015.
9. RITTER, Adolf Martin, *Studia Chrysostomica*, traducere, studiu introductiv și note de Daniel Buda, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007.
10. TAUBES, Jacob, *Teologia politică a lui Pavel*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj-Napoca, TACT, 2011.

11. VEROSTA, Stefan, *Johannes Chrysostomus Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz Wien Köln, Verlag Styria, 1960.

Studii și articole

12. HATTENHAUER, Hans, „Das Herz des Könings in der Hand Gottes. Zum Herrscherbild in Spätantike und Mittelalter” în *Zeitschrift für Rechtgeschichte*, XCVIII. Kan. Abt., 67(1981), 1, p. 1-35.
13. PIETSCH, Stephen, “Ego etiam sum doctor scripturae: an historical and contemporary reflection on Luther’s life and work as «doctor of holy scripture»”, in *Lutheran Theological Journal*, Vol. 48, No. 3, (12, 2014), p. 145-159.

D. SURSE WEB:

14. http://www.ioanguradeaur.ro/334/cuvantul-al-patrulea/ (accesat la 11.04.2018).
22. „Europa Christiana: Democrație și Creștinism în Europa de azi” (22 07 2016), disponibil la https://www.youtube.com/watch?v=psOER qgjDXI (accesat la 20. 08. 2017)

INCLUSION OF PERSONS WITH DISABILITIES AND THE CHRISTIAN COMMUNITIES

Janez DROBNIČ*

Abstract: In his time, Jesus interacted with all regardless of nationality, status, life beliefs and position in society, and therefore accepted lepers and patients. At the same time, he blessed those who showed openness to fellow human beings, especially those in need. He also showed openness to people with disabilities in the Speech of the Mountain (Matthew 5:3), which is one of the most notable accounts of love and message for the journey to the kingdom of God. These messages are also actual in today's time, as among us, people with disabilities are oppressed and neglected. Therefore, we are interested in how is our environment and first of all the Christian community, which is the best mile for each of us, created, sustained and accessible to people who are in any way affected, sick and excluded from the community. In the text, we cast off questions and solve dilemmas and the opportunities for inclusion of these persons in the Christian community, expressions of inclusiveness and difficulties in doing so. This exploration is not intended solely to identify the situation and to problematize inclusion, but also to set the direction and conditions for creating better openness and inclusion of persons with disabilities.

Keywords: *people with disabilities, inclusion, Christian community, Church.*

Introduction

One of the first organizational activities in the earliest periods of the Christian Church was the Christian community, which became the foundation of the spiritual and practical life of the first Christians. This was the place in which Christians lived in order to be fully in the spirit of Christ's message of love. How should such a community be

* Professor, University of Primorska, Pedagogical faculty. Koper, Slovenia.

organized, we have many testimonies and messages, especially the apostle Paul, who in his letters informed the Christian community how to act, even to those who are in any way neglected, widows, sick and poor. This is a clear message that God has committed the entire Christian community that it should not be biased towards anyone, and especially not to our afflicted and neglected brothers and sisters. This means that churches, provincial organizations and all other entities, claiming to be “Christian”, must invite and include in the work of the church people from all backgrounds and all social strata (White, 2014). It is an invitation to the community and the implementation of inclusion in the true sense of the word. Jesus also told his disciples to go all over the world and bring hope to all who are "poor and maimed, blind and lame" (Luke 14:21). This message of Christ was given in order to reach all persons with disabilities. Therefore, we want to find out how this Christ's church is successful in fulfilling its mission to include people with disabilities in the activities of churches and communities. The aim of our work is to identify problems of the attitude of the present Christian community to people with disability in the current time and to make suggestions for improvement.

Problem of the Church's attitude towards disability and people with disabilities

The Christian community, which later nominally grew into the Church of Christ, was undergoing changes, unfortunately also in the direction that it was not sufficiently open to people with special needs. For this, we have a number of examples that are probably more a result and a consequence of our indifference than deliberate action, but we must accept the facts as such and be honest. The Christian community is also a human community, therefore there are elements of human weakness, which also leads to problems that need to be solved patiently.

Nancy Eiesland (2009), in her article entitled The Sacramental Body, discussed the various exclusionary and marginalized relations that churches have with regard to people with disabilities. Regarding the conduct of this institution, which is also a human community, it is critical because, in its view, it has long been performing inadequate financing and charity practices with people with disabilities, resulting in

marginalization. It also touches on the lack of concentration of the church on the spiritual and human dimensions of disability. Not only the medical organization, but also the church, accepted general rehabilitation practices - which have become the only way to treat the body, not the spirit and the soul. It is a matter of treating a person as a whole in all its dimensions. We must be aware that we cannot deny physical suffering, but suffering is also reflected in the spiritual and soul dimension. This is illustrated by examples of individuals taking on life because of severe mental distress, which suggests that spiritual impatience is worse than physical suffering, that the pain killer is a spiritual affliction.

With this, I want to emphasize how ideas that at first glance act calming and benevolent, such as medicine and rehabilitation, can marginalize and devalue people with special needs (Drobnic, 2014). Similarly, Wolfensberger (1998) claims that disabled people are depreciated when they are treated by the company as a subject of charity or as a patient to be treated (p. 15, 16). These are processes of empowerment, subordination and loss of autonomy and dignity.

Such thinking is becoming more and more widespread in the modern world. The consequences of such a relationship to persons with disabilities are that they are depreciated and treated as "others" or "aliens" and therefore feel they are being forced out of communion. Opara (2009) also draws attention to inappropriate behavior. He states that when integrating people with special needs into education, some emphasize only the aspect of physical capacity in the context of a healthy / sick person, which causes neglecting. It is therefore important that people with disabilities be viewed from their holistic viewpoint as persons with dignity and not exclusively through the prism of deficiency or disability, as this causes labeling, negative stigmatization and deepening marginalization. Each of us wants to be viewed through a positive perspective, although everyone has some weaknesses and problems.

Another thing to note is that the church links disability to sin. This subtly or explicitly consolidates the claim that physical and developmental disorders are the result of sin or disability as the reaction of God. Or, as Saterlee (2010) comments, this is God's punishment in the form of disability due to his sin. The unbecoming of such thinking reminds Kabue (2006) that he can state what this misconception of linking disability with sin can cause to churches and people who are Continuous emphasis on

certain churches that there is a relationship between disability / sickness and sin has led to the development of a relationship of embarrassment and underestimation of those who are disabled. The response to this is endless prayers for those who are disabled or ill, and if these prayers do not bring the expected result, the victim is accused of having no real faith. As a result, this person will leave the church and also the Christian faith. This explains why people with disabilities often feel miserable, marginalized, and disgruntled because of the church's behavior.

Such behavior of people in the church is contextually problematic as they lead to the conclusion that disability is a consequence of the individual's sin. In the past, many churches believed that disability was the result of sin in the life of an individual or the lives of their parents. Today, many authors will oppose this theory. It is interesting to note, that the same authors who firmly believe in a disability that is not caused by sin, argue that disability actually caused the fall of a person, which does not significantly deviate from the previous gross claim (White, 2014). Therefore, our conduct should be such as to accept another man as he is, for which we need the empathy with him, to give him support, and to help him in distress in the spirit of openness. This makes the church and community a place of acceptance, not rejection, in the way shown in Jesus' example of the good Shepherd.

However, it may sometimes happen that the suffering of our immediate is the consequence of our own behavior, caused by our unwariness and the torture of the other, which is certainly the consequence of our sinful practice and unscrupulousness In addition, disability results sometimes from the consequences of our actions against our own body and irresponsible behavior - all of which are sins against God's creation, and not the punishment of God. Implicitly, therefore, it does not apply to God for sending us a disability and punishing him for sin! We are punished individually in our interaction with actions, when we are causing sorrow and suffering, thus moving away from God. That is why we must strive for the right attitude towards our body and others so that our body will be a healthy receptacle for a healthy spirit. In any case, we are not called upon to send others to the misfortunes and divine punishments.

Hull (2003) also suggests that people with special needs may not be guilty of their state of suffering and disability, but this, in essence,

is a kind of warning to humanity that it has fallen and from which we will redeem. In this context, we highlight the dilemma and the differences between direct and indirect sin, the angle we explained above. Above all, it is important that we do not include God in the direct retaliatory actions that are otherwise performed by humans. God is neither a guardian nor an exequatur that directly interferes with our interrelationships, because he has given us freedom in decision-making and behavior, and we have immanent conscience that helps us with human relationships. Therefore, we should continue to cultivate our own conscience through educational approaches within school, family and self-reflection, which would sharpen our actions for dealing with people with special needs.

The right approach is to respect one's own body and another person as God's being. Respect and love will also be a good arbiter of our actions. People with disabilities are entitled to considerate behavior, respect and dignity. We are all first God's children with our mission on this earth that is entrusted to us. Therefore, people with disabilities do not deserve our pardon, gratitude and honoring, but openness, community invitation and acceptance.

The reasons why the Church did not include people with special needs

It is sometimes rather unusual that churches do not have disabled people who are actively involved in it. Reasons for exclusion can vary greatly from purely technical barriers to views, prejudices and ignorance. Weinert (1985) has made the classification of barriers in the context of an internal-external and rigid-variable character, along with ways and approaches to address them. In this approach, it is assumed that internal factors (illness, disability) are something that is not or is difficult to change. However, the environment is variable, if, of course, we are ready to adapt to disabilities. This is essentially an explanation of why the failure in the concept of the social model of disability cannot be called a barrier (Norwich, 2013), because they exist only in the environment, that is, in our thinking, which can be adjusted, if it is the will.

When talking about inaccessibility, it is necessary to mention those obstacles that have people with difficulty in movement. Because of these, they cannot be present in the church and in the

Christian community more widely. There are many such cases, both in buildings and in premises. Obstacles to integration can be on a very concrete physical level of access to the temple of God or other places where the Christian community is gathered. Some obstacles can be quickly removed - for example, the installation of a ramp at the entrance to the church, while others are more difficult, as the temples are usually in the old buildings with problematic accessibility. Moreover, precisely in eliminating barriers to access, we need to develop a sense of fillings of in another, to recognize the needs and hardship of our brothers in the movement, walking and thus in the presence in our Christian community. Many people with special needs can help us in the improvement of access, because they know the most about the dimensions of problems and the ways of eliminating barriers.

Of course, with each intervention of the state regarding accessibility, it is necessary to analyze and ascertain the consequences of such decisions, what they mean for individuals and for the community as a whole, so as not to cause undue consequences. A typical example of the adoption of the American with Disability Act (ADA, 1990), which required that all buildings must be adapted for the smooth access of people with disabilities. With the aim to disburden the church communities, they excluded existing church buildings from accessibility obligations; many cities and countries now have laws that do not exempt the church from the requirements of ADA (2005, p.28). Yong (2010) states that "because of the inaccessibility of our buildings or events, we have already sent a signal to people with disabilities that they are a burden who needs to be accommodated rather than a potentially integral part of the church community" (p. 79).

In relation to the accessibility of buildings, the United Nations adopted the Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities (1993), which oblige the society to adapt fully to the special needs of persons with disabilities, and the commitment of the countries to do so. It also touches upon religious communities, their churches and other facilities to carry out their mission. In carrying out this obligation, some religious communities are under-sensitive and insufficiently adapted, as noted by White

(2014). Invitations of persons with disabilities to the community have no real effect and therefore they remain in front of the door. This is problematic for the Church.

The elimination of disabled people from the community and the Church is to a large extent the result of long-standing behavior of persons with disabilities. For them, the state has set up special and secluded institutions for their education, living and employment. Such behavior was also supported by the medical, pedagogical and rehabilitation professions (Drobnic, 2014). With this, they were permanently removed from their home environment. Although the purpose may have been entirely benevolent in terms of providing better learning achievements, competences, skills and employment, they have always been excluded from the basic communities of life in the family, the local school and the local Church.

An inclusive paradigm is an approach that works to the contrary: by such an approach, we want to involve people with disabilities in school, education and work with additional support measures. Corbett (1999) says that the inclusive approach is one that enables the realization of the values of equity and equality between people. However, we can add that in these efforts, we are returning to the proven integration methods that were put into the work of the first Christian community. The original Christian communities were inclusive, and for centuries humanity needed to re-establish that such a community is the best for people with disabilities and other vulnerable groups.

Disabled people are not included in the Church, perhaps because the church places unreachable expectations for its members either in terms of religiousness or in terms of participation in traditional rituals. Such reasons for exclusion from communion appear, as White (2014) points out; therefore, they should be able and willing to openly communicate, interpret, live in another, and of course consider the necessity of certain rituals, which, with the genuine spiritual experience and life itself are not necessarily linked. Here it is necessary to be insightful and flexible in terms of a social model in the community in order to adapt the environment to all regardless of disability and to integrate them into the community.

Participation, corporation and symbiosis of persons with disabilities in the Church

As regards the inclusion of people with disabilities in the community, two approaches are highlighted in the field of sociological science. The first is an integrative model based on a sub-menu, in particular, that individuals should adapt to the community rules, requirements and the environment they enter (Norwich, 2013). It is a demanding and challenging process for an individual with disabilities to become involved in the community and become an integral part of it if the community is not ready to help. This is a way of acting that is expressed in the parable: “Enter, but only if you can adapt to us!” (Corbett, 1999, p. 128).

Against this background is a social model which presupposes that the responsibility of the environment is essential for joining the community, that is, the community is open to the needs of people with disabilities. In this, we use the paraphrase "Welcome to our community, which accepts you as you are." This premise of acceptance is also found in the Old Testament in the story of the Lost Son (Lk 15:11-32) when the father receives the lost son and forgives his sinfulness.

Inclusion in a community that includes people with special needs should first be understood as participation (Rutar, 2012). Participation means that all members of the community, regardless of gender, disability and social status, can participate in various activities of the church and communion. Therefore, it would not be a fundamental starting point to question whether I should participate, but how to participate. We need to train for such integration - community on one hand and people with special needs on the other, during which dialogue is taking place. First, it is necessary to show readiness from both sides, know the possibilities and have the knowledge. Therefore, we must educate, train and educate in order to be able to realize this mission. By this, we actually show a cooperative attitude in the construction of the Christian community. Being a Christian means not only that we know this or other social doctrine but we are working together, we strive for a unity that is deeper than our individual needs (Hauerwas, 2004).

The next thing we can say is that spirituality is also a corporate concept. This is a rather surprising coincidence with the modern

knowledge of spirituality, which is perceived as a personal indefinite matter, which is firmly located within the individual's desire and control (Swinton, 2011, p. 14). Spirituality is a corporate concept and an experience, and not as many times they say contemporary insights about spirituality, which they perceive as a personal matter that is firmly located within the desires and control of the individual. The fact is that we express spirituality in various ways: by worship in the temple of God, by good works in communion, to help those who are neglected, poor, sick, and in the way of contemplation. All these dimensions of spirituality are relevant in our lives. Therefore, we can agree with Collins and Ault (2010) that they explain why families affected by disability must be included in the community within the Church. They say that "for the majority of the families of disabled people interviewed, the Church is the main source of social support and that members of the community have shown unconditional love for their children. The importance of the Christian community and the Church is to help the family and to support the parents. This means that the community is becoming connected more closely and becomes a true Christian community.

The third principle is symbiosis, which signifies a strong intertwining, immersion and fellowship within the community and the Church. The most profound thing is that the Church needs people with disabilities as well as that people with disabilities need a Church (Carter, 2010). Unfortunately, many people with disabilities do not experience such immersion in a community that is symbiotic. The need for living in a community is a basic need in which we grow to learn and to bestow one another.

The Church needs people with disabilities to perform of his mission

Understanding, attitudes and how to deal with people with disabilities has been very different in historical periods. It is true that the Christian Church had a great understanding of their distress since the beginning, since there was no one to offer help and acceptance. Biblical works confirm this, such as Jeremiah (22:3), Zechariah, letters of Apostle Paul, when he instructs Christian communities how to deal with individual vulnerable persons. Therefore, in the early stages, the Church showed concern for their well-being and their inclusion in the community.

Concerning the idea that Church needs people with disabilities, we need to mention the statement of John Paul II, which he gave to the Disability Committee: "Disabled people should not simply accept passive observers inside the church, but to enrich our community with the gifts which the Lord has entrusted us to the Lord "(37, 38). We are becoming a real open community only by involving people with disabilities in the community. By doing this, we make a worldwide reference and an invitation to all, thereby testifying God's work.

This opens the door for anyone, regardless of his problems, attitudes and fears, which include an eschatological invitation to the community. The Christian community should not work on "high" thresholds, but invite everyone, regardless of race, nationality, skin color or ideology.

Practical strategies for the Church as an inclusive community

First of all, it should be emphasized that the church should accepts each one of them, especially must be sensitive to vulnerable groups that are often excluded from society (White, 2014). Among the concrete issues for better integration, White (2014) lists the barriers to accessibility and housing, and stresses the need to provide ramps for wheelchairs, parking spaces, Braille materials for blind people, hearing devices for people with hearing impairments, great press for people for visually impaired, etc. These obstacles need to be addressed. The readiness of the church's leadership and the openness of the community are indispensable.

Various practices can be found regarding the realization of this fundamental principle. Therefore, the Church should be a place where parents and children with intellectual disabilities can attend "without any rejection, silent opposition, disgrace, etc." (Hauerwas, 2004, p. 59). Yong (2009) says that people with special needs do not eliminate disability by wound healing, but by removing social barriers - social, structural, economic, political and religious. "

White (2014) further points out that the approaches of the ecclesiastical dignitaries are rather clumsy and rigid, as well as we find the lack of Church participation and support. Obviously, the Christian community as a living Christ is missing. Therefore, members of the

Christian community must strive and train for the sincere integration of people with disabilities.

Yong (2010) divides three principles of the inclusive congregation: (1) the Church consists of a weak, not strong one, which puts the disabled in the center instead of the edge, which means being God's people; (2) Any person with special needs, regardless of how serious disorders he has, contributes something essential to the body of Christ; (3) people with disabilities become a paradigm for what it means to live in the power of God and manifest the divine glory (page 89).

While some represent the specific degree approaches to integrating persons with disabilities into a Church, as in Throop (2009) others like Satterlee (2010) recommend practical approaches step by step and not too complicated ways. Here it is necessary to be practical, to have a sense of empathy and attitude. In particular, the genuine human relationship that happens is opening the way for people with disabilities to the church communion. In this regard, the first step should be an unobtrusive informal invitation rather than a formal list. Such actions must be based on sincere invitations, respect for individuals and dignity. For such approaches, we have to change our behavior, for which training should also be provided within the framework of the church. Here is an opportunity for the work of various church institutions and congregations. Some of them are more open to social performance than, for example, the Catholic community of Salesians for working with young people or the Franciscan for working with the poor.

In doing so, certain traditions that are not practical and extraordinary must be resisted (White, 2014). Here we refer to the behavior of the community of Salesians when it involves young people, regardless of their religious identity, nationality, disability and statue. Everyone is invited to a variety of activities, such as sports, training workshops, foreign language learning, the acquisition of practical skills and spirituality, thus enriching each other and getting to know each other. The involvement of people with disabilities is important for them, as they are given the opportunity to become part of the community, preventing alienation and crime, and at the same time learning to coexist with others. For others who are not disadvantaged with disabilities, it is an opportunity to get to know and get used to their peers with disabilities and to acquire the values and skills that will be used later in adulthood.

Therefore, we wonder how the present Churches should behave in people with disabilities. In particular, they should do what the institutional forms of the present time do not give, which is the spiritual dimension, the understanding of the personal distress, the acceptance of the pour, disabled and their families. However, the activity should also be practical, and not exclusively spiritual and contemplative in nature, to offer many expressive possibilities for all layers and ages. These are the things that they most need in the present society, filled with individualism, selfishness and non-acceptance of different ones. By doing so, we are actually returning to the role of the original Christian communities.

Conclusion

To involve people with special needs in the community and Church, it is necessary to develop a sense of empathy, that is, the ability to envy in another, to understand it in his needs, distress and joy with him. In this context, we approach the thinking of Aristotle (Nicomachean ethics), the ethics of values; he says that you do not do things to others that you do not like the other do to you. By doing this, we set the mirror to our own behavior and we will understand others, respect and considerate their needs and distress. The current way of life of a Western citizen, in which selfish individualism prevails with consumption, causes suffering, lack of empathy, compassion and warmth.

The Christian community must become a community bound in God's spirit. Each of us is something special, very unique in this world. None of us has a double, each is created as original, according to God's image. This divine image is our common denominator in the community - especially in the Christian community. In the community, we give our hand to another in the spirit of openness and acceptance. In this manner we should include people with special needs also in the Church without the patronage of the “other healthy” and the sense of subordination. Meininger (2008) states that if we want to involve people with intellectual disabilities in our community, we must begin to act and think in terms of an inclusive one (p. 348).

Readiness to change, even in the Church, is an urgent matter. The Christian community will not be capable of this “transformation” until we recognize diversity and act in tolerance and strive for common values. All

members of the community are responsible for the integration of people with disabilities. As already stated, there is no theological difference between a person with a disability and others. We both have problems, mistakes and qualities. Luke (14:21) called upon all believers in Jesus Christ to go out and bring disabled people to our community. If the Christian community would better understand this concept, our Churches would be more accessible, our communities would be more enticing, and our leadership would be more supportive. Therefore, Christians must act worldwide and spread the message of love for all. In this, both those with disabilities and others are involved: one and the other has been created by God to live in mutual cooperation in the path of redemption.

References

1. *Americans with Disabilities Act,* 1990 (42 U.S.C. § 12101).
2. ARISTOTELES, *Nikomah's ethics*, Ljubljana, 1964.
3. COLLINS, Belva, & Ault, Melinda Jones, "Including persons with disabilities in the religious community: Program models implemented by two churches", *Journal of Religion, Disability & Health,* no.14/2010 (2), p. 113-131.
4. CARTER, Eric, W., *Including people with disabilities in faith communities: A guide for service providers, families and congregations,* Baltimore, MD: PH Brookes, 2007.
5. CORBETT, Jenny, *Inclusivity and school culture: the case of special education*, V.J. Prosser's (Eds.) School Culture, London: Paul Chapman, Crites, JO, (1969), Vocational psychology, New York: McGraw-Hill, 1999.
6. DROBNIC, Janez, "How students with special needs should be educated", *Challenges and perspectives of inclusive education*, Beograd: Institute for Educational Research: Faculty of Teacher Education; State Socio-Pedagogical University, 2016, p. 63-76.
7. EIESLAND, Nancy L., "Sacramental bodies", *Journal of Religion, Disability & Health*, no. 13/ 2009, (3/4), p. 236-246.
8. HAUERWAS, Stanly, Timeful friends: Living with the handicapped. *Journal of Religion, Disability & Health*, no. 8/2004 (3/4), p. 11-25.
9. HULL, John. M., The broken body in a broken world: A contribution to a Christian doctrine of the person from a disabled point of view, *Journal of Religion, Disability & Health*, no. 7/2003 (4), p. 5-24.
10. KABUE, Samuel, "Disability and the healing ministry of the church", *International Review of Mission*, 95/2006 (376/377), p. 112-116.

11. MEININGER, Herman, "The order of disturbance: Theological reflections on strangeness and strangers, and the inclusion of persons with intellectual disabilities", Journal of Religion, Disability & Health, no. 12/2008 (4), p. 347-364.
12. NORWICH, Brahm, *Addressing tensions and dilemmas in inclusive education: living with uncertainty,* London, Routledge, 2013.
13. OPARA, Bozidar, *Children with special needs in kindergartens and schools. The role and tasks of kindergartens and schools in the education of children with special needs: implementation of educational programs with adapted implementation and additional professional assistance,* Ljubljana, Centerkontura. 2009.
14. SATTERLEE, Craig A., "The eye made blind by sin": The language of disability in worship. *Liturgy*, no. 25/ 2010 (2), p. 33-41.
15. SWINTON, John, "Building a church for strangers", *Journal of Religion, Disability & Health*, no. 4/2001 (4), p. 25-63.
16. THROOP, John, »Total ministry and persons with disabilities«, *Clergy Journal*, no. 85/2009 (5), p. 9-11.
17. YONG, Amos, "Disability and the gifts of the spirit: Pentecost and the renewal of the church", *Journal of Pentecostal Theology*, no. 19/2010 (1), p. 76-93.
18. RUTAR, Sonja, "How to understand and implement the participation of children in kindergarten", *Sodobna pedagogika*, no. 3/2012, p. 86-98. http://www.sodobna-pedagogika.net/.
19. UN (1993), "Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities" by the General Assembly on 20 December 1993 (resolution 48/96 annex).
20. WEINERT, Franz Emanuel, *Concepts of Competence*, DeSeCo Expert Report (OECD), Neuchatel. 1999.
21. WHITE, George F., *People with Disabilities in Christian Community*, Joni and Friends, Agoura Hills, CA, 2014.
22. WOLFENSBERGER, Wolf, *A brief introduction to Social Role Valorization: A high-order concept for addressing the plight of societally devalued people, and for structuring human services* (3rd ed.), Amazon, 1998.

PRAZNICUL ȘI ICOANA SFINTEI TREIMI – MANIFESTARE A PROVIDENȚEI DIVINE ÎN ISTORIE

Dragoş Ioan ŞUŞMAN*

Abstract: ***The celebration and the icon of the Holy Trinity – manifestation of Providence in history.*** The present study makes an excursion in the history of the Slavic Church from the 14th century. It tries to emphasize the impact that St. Sergius of Radonezh had over the development of the Russian people. The legacy left by this saint – the model of the harmony inside the Holy Trinity – gathered around his monastery – Holy Trinity in Sergiev Posad – the kernel of an entire civilization. One of his followers was St. Andrei Rubliov, the author of the well known icon of the Holy Trinity, which has become a standard in the Orthodox world. The Romanian people also benefited from St. Sergius influence, overcoming the hardships of history due to our capacity to assimilate the model of the Trinitarian unity.

***Keywords**: history, icon, unity, genesis, holiness*

Conform tradiției – de sorginte bizantină – în ziua următoare marilor praznice Biserica prăznuiește persoanele care au avut un rol în desfășurarea evenimentului respectiv. Astfel, a doua zi după Pogorârea Sfântului Duh (lunea Rusaliilor), conform sinaxarului zilei din Penticostar, este ziua de prăznuire a Sfântului Duh[1]. În Biserica Ortodoxă Română această zi are, însă, altă semnificație: Sărbătoarea Sfintei Treimi. Părerile liturgiștilor referitoare la originea acestui praznic sunt împărțite. Bunăoară, Pr. Prof. Ene Braniște consideră că

* Diacon lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, România.

[1] „Întru această zi prăznuim pe Însuși Preasfântul și de viață făcătorul și întru tot puternicul Duh, Carele este unul din Treime Dumnezeu...”. *** *Penticostar*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1973, p. 373.

acest praznic, „reprezintă, probabil, o influență catolică (la catolici Sfânta Treime e sărbătorită în prima duminică după Rusalii)”[2]. Însă, la o privire mai atentă asupra istoriei acestui praznic, se observă că originile sale sunt în mediul slav, fiind legate de un mare sfânt, Sfântul Serghie de Radonej (1313-1392)[3]. Avem aici dovada că, deși Ortodoxia este de proveniență bizantină, ea nu se termină în Bizanț.

Epoca Prea Cuviosului Serghie – epoca apariției Rusiei moscovite – coincide cu una dintre cele mai mari catastrofe culturale: căderea Imperiului Bizantin. Sf. Serghie s-a născut cu aprox. 150 de ani și a murit cu aprox. 60 de ani înainte de căderea definitivă a Constantinopolului. Dar flacăra, până ajunge să se stingă, își sporește combustia, astfel încât Evul Mediu Bizantin a cunoscut o înflorire deosebit de importantă. Secolul al XIV-lea este marcat de cea de-a treia Renaștere a Bizanțului, sub domnia Paleologilor. Toate forțele spirituale ale Imperiului Roman de Răsărit se deșteaptă din nou: filosofia speculativă, poezia, artele plastice. Rusia veche aprinde flacăra culturii sale direct de la focul sacru al Bizanțului. Ceea ce s-a aflat dispersat, iar mai târziu fărâmițat în Bizanț, se adună din nou creator și vital în inima viguroasă a unui popor tânăr, în ipostaza strălucitoare a unei singure persoane – Sfântul Serghie[4].

Părinții săi, dreptcredincioșii Chiril și Maria, au făgăduit lui Dumnezeu că, dacă pruncul care se afla încă în pântece va fi băiat, îl vor închina Lui. Pruncul s-a născut în ziua de 3 mai 1313 și a fost botezat Bartolomeu, în cinstea sfântului prăznuit în acea zi. Cuviosul Serghie s-a arătat râvnitor spre cele sfinte încă din pântecele mamei sale. Astfel, pe când mama lui însărcinată se afla în biserică la Sfânta Liturghie, poporul adunat la slujbă a auzit cum pruncul striga de bucurie. De trei ori s-a auzit glasul pruncului, spre uimirea tuturor. Prima dată a strigat înainte de citirea Sfintei Evanghelii, a doua oară în timpul imnului Heruvic și a treia oară la cuvintele „Sfintele,

---

[2] Cf. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, Ed. a III-a, Galați, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, 2002, p. 149.

[3] Datarea am preluat-o din lucrarea Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, București, Edit. Meridiane, 1993, p. 208. Dacă în privința anului morții sfântului opiniile sunt unanime, nu același lucru se poate spune despre anul nașterii sale.

[4] Pavel FLORENSKI, *Iconostasul*, traducere și cronologie Boris Buzilă, București, Edit. Anastasia, 1994, p. 56-57.

sfinților!”[5]. Sf. Serghie de Radonej nu a lăsat niciun tratat de teologie, ci și-a închinat întreaga viață Sfintei Treimi. Obiect al neîncetatei sale contemplații, acest mister divin se revarsă în el și face din el această pace întrupată, care radiază în mod vizibil pentru toți. A închinat biserica sa Trinității și s-a străduit ca, după imaginea ei, să reproducă o unitate în cei care-l înconjurau și chiar în viața politică a vremii sale. Se poate spune că a adunat întreaga Rusie din epoca sa în jurul bisericii sale, în jurul Numelui lui Dumnezeu, pentru ca oamenii să învingă, „prin contemplarea Sfintei Treimi, sfâșietoarea ură a lumii”[6].

Nu întâmplător, învățătura despre Sfânta Treime a fost completată de gândirea teologică a Bizanțului tocmai în timpul vieții sale prin teologia energiilor necreate a Sfântului Grigorie Palama. Aceste probleme îl preocupau foarte serios și pe Prea Cuviosul Serghie. Pentru a lua cunoștință de ele, trimisese la Constantinopol pe unul dintre oamenii săi de încredere.

> „După ce a pronunțat acest ultim cuvânt, Bizanțul și-a îndeplinit misiunea istorică, nemairămânându-i nimic de făcut. Se deschidea o nouă eră în istorie – era în care acest cuvânt avea să prindă viață în planul culturii, iar misiunea culturală a Bizanțului trecea pe seama altui popor, care își însușise de-acum virtutea receptivității, fiind în măsură să dea chip, în sânul său, arhetipului ceresc. Puterea Bizanțului degenerase, în timp ce în mlaștinile Rusiei lua ființă statul rus. Simbolul noii misiuni culturale era „arătarea Treimii”[7].

Treimii i se spune „de viață făcătoare”, adică obârșia și izvorul vieții, și „deoființă și nedespărțită” fiindcă unitatea în dragoste înseamnă viață, iar vrăjmășia, discordia și dezbinarea distrug, înăbușă și duc la moarte. Dezbinării aducătoare de moarte i se opune unitatea „de viață făcătoare” care se înfăptuiește fără răgaz prin lucrarea

---

[5] Teodor DĂNĂLACHE, *Sfântul Serghie din Radonej*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-serghie-radonej-142064.html* (accesat la 21.04.2017).

[6] Paul EVDOCHIMOV, *op. cit.*, p. 208. Sf. Serghie este considerat cheia care deschide accesul spre inima poporului rus: „Pentru a înțelege Rusia, trebuie să înțelegi Lavra. Pentru a pătrunde sensul Lavrei, trebuie să te apropii cu luare-aminte de ctitorul său, Sfântul Serghie, minunatul stareț recunoscut de contemporanii săi, încă din timpul vieții, ca sfânt”. Cf. Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 56.

[7] Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 60.

duhovnicească a iubirii și a înțelegerii reciproce. Potrivit intenției întemeietorului, întruchipată în mod genial chiar de el însuși, „biserica Sfintei Treimi este prototipul strângerii laolaltă a rușilor, în unitate spirituală și în dragoste frățească”[8].

Desăvârșita ospitalitate de care Prea Cuviosul Serghie nu înceta să vorbească, darurile de toate felurile – începând cu bucata de pâine și terminând cu tămăduirea trupurilor și a sufletelor, nefiind date uitării nici jucăriile pentru copii, pe care le făcea chiar sfântul –, toate acestea trebuiau să asigure condiții prielnice pentru ca gândul credinciosului să urce, de la biserica Sfintei Treimi, la arhetipul unimii dumnezeiești. Datorită acestui fapt, construcția de biserici cu hramul Sfintei Treimi va fi legată de numele Prea Cuviosului Serghie și, nu fără motiv, aceste biserici vor avea, de obicei, și un altar cu hramul Sfântului Serghie[9]: „Casa Făcătoarei de viață Treimi a fost și va fi recunoscută întotdeauna ca inimă a Rusiei, iar cel ce a înfăptuit-o, Prea Cuviosul Serghie de Radonej „ocrotitorul și ajutătorul de căpetenie al împărăției noastre rusești”, așa cum l-au numit, în 1689, țarii Ioan Alekseevici și Petru Alekseevici[10], „mare ajutător și ocrotitor de căpetenie al poporului rus”, deși mai exact ar trebui spus Îngerul păzitor al Rusiei”[11].

Există opinia conform căreia biserica din lemn cu hramul Sfintei Treimi construită de Prea Cuviosul Serghie este, cronologic, prima biserică din lume care a purtat acest hram[12]. Vechii istoriografi menționează că în secolele IV – IX existau până la patru biserici cu hramul Sfintei Treimi în Răsărit și două în Apus. Chiar dacă aceste mărturii ar fi adevărate, nu se poate spune că alegerea unui asemenea

---

[8] *Ibidem*, p. 62.

[9] *Ibidem*, p. 63.

[10] În anul 1689 țareviciul Petru Alekseevici – cel ce avea să devină Petru cel Mare – s-a refugiat la mănăstirea Sfintei Treimi în urma unei informații false potrivit căreia trupele de streliți (archebuzieri) puși la cale de regenta Sofia, sora sa, ar fi urmat să-l prindă pentru a-l înlătura de la tron. Dar streliții aveau să treacă de partea lui și să-l ajute să ocupe tronul, fapt interpretat ca o minune mijlocită de Sfântul Serghie. Cf. *Ibidem*, p. 248, nota 9.

[11] *Ibidem*, p. 55. Sfântul Serghie a fost declarat sfântul ocrotitor al Rusiei în anul 1422. Teodor DĂNĂLACHE, *Lavra Sfântului Serghie din Radonej – Sfânta Treime*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/biserica-lume/lavra-sfantului-serghie-radonej-sfanta-treime-67687.html* (accesat la 22.04.2017).

[12] Lavra Sfintei Treimi este situată în orașul Sergiyev Posad (cunoscut în lumea sovietică sub denumirea de Zagorsk), aflat la aproximativ 80 de kilometri nord-est de Moscova.

patron colectiv era de domeniul practicii curente. Mai mult, nici măcar bisericile amintite nu și-au păstrat multă vreme hramul, astfel încât, ulterior Răsăritul n-a mai avut biserici cu acest hram[13].

Este posibil ca vechile biserici de lemn, care între timp arseseră, să fi avut alt hram, abia cele noi care le luaseră locul fiind închinate Sfintei Treimi[14]. Trei aspecte, însă, nu pot fi trecute cu vederea: în vechime exista obiceiul de a „reboteza" bisericile[15]; pe de altă parte, cronicile cuprind versiuni diferite referitoare la aceeași biserică[16]; în sfârșit, progresul realizat de conștiința teologică și filosofică a Bisericii Răsăritene tocmai în secolul al XIV-lea face din ideea Treimii obiect de atenție specială, ceea ce avea să ducă la edificarea de biserici cu hramul Sfintei Treimi, la dezvoltarea iconografiei trinitare, la crearea unui ciclu de sărbători ale Treimii și la o nouă poezie liturgică. De aceea, este foarte puțin probabil să se fi construit biserici cu hramul Sfintei Treimi înainte de a se fi dezvoltat ideea trinitară în secolul al XIV-lea. Chiar dacă în secolele precedente ar fi existat câteva asemenea biserici, ele „trebuie considerate fie ca niște accidente istorice, care n-au intrat în cursul „plănuit" al istoriei, fie ca niște pre-simțiri difuze ale acelui fenomen unitar care avea să se dezvăluie abia în secolul al XIV-lea"[17].

Dacă biserica a fost închinată Sfintei Treimi, trebuia să se afle în ea și icoana de hram a acesteia, care să exprime esența duhovnicească a bisericii însăși. Așa se face că, la șaptesprezece ani după moartea Sfântului Serghie, ucenicul său Nikon[18] l-a însărcinat pe binecunoscutul

---

[13] Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 61.

[14] În acest caz, hramul Sfintei Treimi poate figura în cronici doar cu titlu „retroactiv".

[15] De pildă, biserica „Sfântului Duh" din Lavra Sfântului Serghie avea inițial hramul Sfintei Treimi. Cf. Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 61.

[16] De exemplu, biserica „Sfânta Treime" de la Cracovia este numită și „Maica Domnului". *Ibidem*.

[17] *Ibidem*, p. 62.

[18] Acesta a rezidit biserica Sfintei Treimi din piatră albă pe locul mormântului Sf. Serghie, după ce biserica veche din lemn fusese incendiată de tătari în anul 1408. **** 17 noiembrie. Pomenirea Sfântului Cuvios Nikon de la Radonej, ucenicul Sfântului Serghie de Radonej*, disponibil la http://hristos-imparatul-slavei.blogspot.ro/2011/11/17-noiembriepomenirea-sfantului-cuvios.html (accesat la 22.04.2017). Alte surse susțin că prima biserică de piatră a mănăstirii a fost construită de un grup de monahi sârbi, care au găsit adăpost în mănăstire după Bătălia din Kosovo. În anul 1422 au fost așezate în această biserică moaștele Sfântului Serghie. Teodor DĂNĂLACHE, *Lavra Sfântului Serghie din Radonej –*

iconograf Andrei Rubliov să zugrăvească icoana Sfintei Treimi și să împodobească iconostasul bisericii de la mănăstirea Sfânta Treime. Conform mărturiilor vremii, în zilele de sărbătoare, când Andrei și monahul Daniel[19], ajutorul său, nu lucrau, „se așezau în fața vrednicelor de cinste și dumnezeiești icoane; și, privindu-le cu atenție, își înălțau întotdeauna spiritul și cugetul în lumina imaterială și dumnezeiască…”[20]. Andrei Rubliov a știut să transmită tocmai această lumină în icoana sa, devenită celebră[21]. Iar această lumină era tocmai ceea ce-i lipsea Rusiei în acea epocă, dominată de dezbinări și răfuieli fratricide, sălbăticie generală și năvăliri ale tătarilor[22]. În asemenea condiții de zbucium adânc și de dezagregare a Rusiei s-a deschis vederii duhovnicești imaginea Lumii de Sus, (…), nemărginită, netulburată, nezdruncinată. Vrăjmășiei și urii care stăpâneau lumea de jos li se opunea dragostea reciprocă revărsată într-o veșnică și tăcută voroavă, într-o veșnică unire a sferelor de sus.

Faimoasa icoană a lui Rubliov reprezintă o verigă în evoluția compoziției denumite „Filoxenia lui Avraam”. Istoria acestei compoziții este foarte lungă. După spusele lui Iulius Africanus, în anul 314 lângă stejarul Mamvri se afla un tablou care înfățișa primirea de către Avraam a celor trei peregrini. Din secolele al V-lea și al VI-lea sunt cunoscute imagini asemănătoare aflate pe pereții bisericilor Santa Maria Maggiore din Roma și Sfântul Vitelius din Ravena. De atunci, acest subiect iconografic poate fi întâlnit frecvent[23].

Sfânta Treime, disponibil la *http://www. crestinortodox.ro/biserica-lume/lavra-sfantului-serghie-radonej-sfanta-treime-67687.html* (accesat la 22.04.2017).

[19] Este vorba despre monahul Daniel Tchiorny. În anul 1408 cei doi au pictat catedrala Adormirii Maicii Domnului din Vladimir, iar între anii 1425-1427 biserica Sfintei Treimi a mănăstirii Sfântului Serghie. Cf. *La Galerie Trétiakov Moscou – Peintures russes et soviétiques*, Léningrad, Editions d'Art Aurora, 1987.

[20] Paul EVDOCHIMOV, *op. cit*., p. 209.

[21] În acest fel, lumina necreată a Sfintei Treimi, experiată și teologhisită de Sf. Grigorie Palama, a devenit prezență iconică. După aproape 150 de ani, „Sinodul celor o Sută de Capete” a ridicat icoana executată în 1425 de monahul Andrei Rubliov la rangul de „model al iconografiei și al oricăror reprezentări ale Treimii”. Cf. *Ibidem*.

[22] Rolul jucat de Sfântul Serghie în formarea statului rus și în eliberarea de sub jugul tătarilor este unanim acceptat de istoriografia rusă laică și bisericească. Cf. Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 248, nota 10.

[23] *Ibidem*, p. 64.

Miniaturile hagiografiei scrise de Ieromonahul Epifanie[24] arată că, din a doua jumătate a vieții Sfântului Serghie, în chilia sa se afla o icoană a Sfintei Treimi. Aceasta va fi înlocuită de ucenicul său, Nikon, cu reprezentarea realizată de Andrei Rubliov, iar acest gest nu a știrbit autoritatea Sfântului, ci a afirmat-o, întrucât Andrei Rubliov s-a nutrit ca artist cu ceea ce i s-a dat. El n-a fost un creator independent, ci doar un executant genial al proiectului de creație și compoziție inițiat de Sfântul Serghie. De aceea, nu Prea Cuviosul Andrei Rubliov, duhovnicescul nepot al Prea Cuviosului Serghie, ci însuși Serghie de Radonej trebuie cinstit ca adevăratul creator al acestei capodopere[25].

Cea mai mare mutație liturgică în care aveau să se regăsească particularitățile spiritului rusesc este legată tot de numele Prea Cuviosului Serghie: praznicul Sfintei Treimi. Bizanțul nu cunoștea această sărbătoare, după cum îi erau necunoscute bisericile cu hramul Sfintei Treimi sau icoanele cu Sfânta Treime. Ultimul cuvânt al Bizanțului în materie dogmatică a devenit punct de plecare pentru activitatea primelor forțe creatoare ale culturii rusești. Până în secolul al XIV-lea, praznicul Cincizecimii, care ocupa locul pe care a fost așezată în Rusia sărbătoarea Sfintei Treimi, avea o semnificație mai mult istorică decât una în mod real ontologică[26].

---

[24] Ieromonahul Epifanie și-a început viața monahală în a doua jumătate a secolului al XIV-lea în cetatea Rostovului, în Mănăstirea Sfântului Grigorie Teologul. După un pelerinaj la locurile sfinte, devine ucenic al Sf. Serghie de Radonej, rămânând în mănăstirea Sfintei Treimi tot restul vieții sale. În 1418 începe să scrie viața Sf. Serghie și finalizează lucrarea într-un singur an. A trecut la cele veșnice în jurul anului 1420. *** *Sfântul Serghie de Radonej, teologul Sfintei Treimi*, disponibil la http://traducerisioriged.blogspot.ro/2009/08/sfantul-serghie-de-radonej-teologul.html (accesat la 22.04.2017).

[25] Pavel FLORENSKI, *op. cit.*, p. 65.

[26] Adorarea Sfintei Treimi pare a face, mai degrabă, obiectul expres al slujbei din Duminica Rusaliilor (vezi stihira lui Leon Despotul, de la Slavă…, la „Doamne, strigat-am" din slujba Vecerniei: „Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii Celei în trei ipostasuri...). De aceea, în arta iconografică rusă, praznicul Cincizecimii e reprezentat, de obicei, prin cei trei îngeri din scena „Filoxeniei lui Avraam" (așa cum a zugrăvit-o Andrei Rubliov). În calendarele mai noi ale Bisericii Ortodoxe Ruse, Sâmbăta Rusaliilor e numită „a Treimii" (Trioțkaia), iar Duminica Rusaliilor e indicată ca „Ziua Sfintei Treimi" (Den Sviatâi Troiță). Cf. Ene BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 149-150.

Probabil că praznicul Sfintei Treimi a apărut pentru prima dată ca sărbătoare de hram a catedralei Sfânta Treime și ca o cinstire a icoanei lui Rubliov. După cum slujba bisericii Învierii de la Ierusalim, la început unică prin locul său de desfășurare, avea să devină chipul și modelul tuturor slujbelor de Înviere, fiind trecută ulterior în Tipicon sau după cum praznicul Înălțării Crucii Mântuitorului, de asemenea unic la origine, avea să se răspândească prin trecerea sa în Tipicoane, tot așa s-a întâmplat și cu praznicul unei singure icoane și a unei singure biserici.

> „Un lucru reflectat în mii de oglinzi rămâne pentru miile de oglinzi aceeași realitate fundamentală, centrul real al tuturor acestora. Astfel, prima întruchipare a arhetipului spiritual care a determinat esența Rusiei – arhetipul Treimii ca idee culturală – rămâne dincolo de răspândirea pe care a dobândit-o ulterior, un fenomen istoric, artistic și metafizic unic și nu poate fi comparat cu copiile sale. Cel mai frumos edificiu de arhitectură rusească, catedrala Sfintei Treimi[27] […] și cea mai frumoasă operă a iconografiei ruse – *Treimea* lui Rubliov […], ca și întreaga slujbă a praznicului Sfintei Treimi sunt importante nu numai fiindcă reprezintă creații frumoase, ci și prin profundul lor adevăr artistic, adică printr-o perfectă identificare a arhetipului spiritual al Rusiei cu întruchiparea sa artistică”[28].

În vechile însemnări, Prea Cuviosul Serghie este numit „căpetenia și dascălul tuturor mănăstirilor care se află în Rusia”. Nu este un apelativ gratuit, întrucât nu mai puțin de un sfert dintre mănăstirile acestei țări au fost întemeiate de ucenici direcți ai Sfântului, care au colonizat Rusia de Nord și Nord - Est, până pe meleagurile Permului și ale Vologdei[29].

[27] „Din care nu-ți mai vine să ieși”, după expresia lui Paul de Alep, arhidiaconul Patriarhului de Antiohia, care a trecut pe la Lavra Sfântul Serghie la 11 iulie 1655. Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 53.

[28] *Ibidem*, p. 66-67.

[29] *Ibidem*, p. 68. Unele surse vehiculează numărul de 400 de mănăstiri întemeiate de ucenici ai Sf. Serghie. A se vedea Teodor DĂNĂLACHE, *Lavra Sfântului Serghie din Radonej – Sfânta Treime*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/biserica-lume/lavra-sfantului-serghie-radonej-sfanta-treime-67687.html* (accesat la 22.04.2017).

Lavra[30] Sfintei Treimi a exercitat o înrâurire civilizatoare asupra Rusiei. Prea Cuviosul Serghie le cerea fraților ca, în rând cu ascultările fizice în care excelau, să citească necontenit, lectura implicând cu necesitate existența unor ateliere de copiști. În acest fel, Lavra Sfântului Serghie a devenit încă de la întemeierea ei focarul unei vaste activități literare, a cărei dovadă o reprezintă prețioasa colecție de manuscrise păstrate până cum în mănăstire, dintre care o mare parte scrise aici. În același timp, Academia Teologică de la Moscova, ieșită din cercul de cultură și învățământ al lui Maxim Grecul, este „copilul" Lavrei[31].

Exemplul Sfântului Serghie, supranumit „teologul Sfintei Treimi", a fost urmat și de alți sfinți ruși, mari închinători ai Sfintei Treimi. Dintre cei care au primit supranume, datorită evlaviei și râvnei lor, îi amintim pe următorii: Sfântul Andrei Rubliov, numit „zugravul Sfintei Treimi", Sfântul Pavel Florenski, numit „mărturisitorul Sfintei Treimi" prin mucenicie și Sfântul Alexandru din Svir, numit „proorocul Sfintei Treimi[32].

De lumina și unitatea izvorâte din modelul Sfintei Treimi nu s-a folosit doar poporul rus, ci și popoarele vecine, printre care și cel român. Secolul al XIV-lea a fost o perioadă extrem de importantă și pentru istoria țării noastre. În anii de la mijlocul acestui secol se formează țările române Muntenia[33] și Moldova[34] ca state de sine stătătoare, independente. Tot atunci apar biserici românești cu hramul Sfintei Treimi[35], care atestă faptul că românii au înțeles că fără lumina Sfintei

---

[30] Mănăstirea Sfânta Treime a fost ridicată la rangul de „Lavră" în anul 1744 de împărăteasa Elisabeta, mitropolitul Moscovei fiind numit arhimandrit al Lavrei. Teodor DĂNĂLACHE, *Lavra Sfântului Serghie din Radonej – Sfânta Treime*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/biserica-lume/lavra-sfantului-serghie-radonej-sfanta-treime-67687.html* (accesat la 22.04.2017).

[31] Maxim Grecul (aprox. 1475-1556), cleric și cărturar invitat de Țarul Vasili al III-lea din Grecia pentru traducerea cărților de cult. Este autorul unor lucrări originale cu conținut moral-religios. Pavel FLORENSKI, *op. cit*., p. 249, nota 22.

[32] *** *Sfântul Alexandru de Svir – Avraam al Noului Testament*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-alexandru-svir-avraam-noului-testament-119953.html* (accesat la 22.04.2017).

[33] În anul 1324, avându-l ca domn pe Basarab I. Cf. Ovidiu V. BUȚIU, *Istoria formării poporului român*, Târgu-Mureș, Edit. Mureș, 2004, p. 254.

[34] În anul 1359 de către Bogdan I. Cf. *Ibidem*, p. 255.

[35] Amintim doar ctitoriile lui Mircea cel Bătrân (1386-1418): mănăstirea Cozia, jud. Vâlcea, ridicată între anii 1387-1388 și mănăstirea Sfânta Treime din Vișina, jud.

Treimi nu poți străbate drumul istoriei. Sfânta Treime a fost cea care a patronat apariția primelor state românești pe arcul Carpaților. Peste alte câteva secole românii din Ardeal vor construi în Sibiu prima mare catedrală ortodoxă a Transilvaniei, tot cu hramul Sfintei Treimi, care va fi sfințită în anul 1906. Suntem și noi trei țărișoare care vrem să fim *trei în una* și *una în trei*, asemenea Sfintei Treimi.

Concluzii

Privite de jos, evenimentele istorice nu sunt decât o succesiune de întâmplări fără o legătură evidentă între ele. Chiar dacă se pot stabili relații cauzale între acestea, totuși logica la nivel global a desfășurării lor este foarte greu de intuit. Pentru a le vedea unitar, este necesară survolarea lor de sus, prin ochii credinței. Paradoxal, tocmai această perspectivă descoperă măreția omului, care apare nu ca o victimă a istoriei, ci ca cel care determină vremurile în care trăiește. Puterea omului stă în relația cu Creatorul său, de la Care poate primi o lumină mai puternică decât întunericul veacurilor. Sfântul Serghie de Radonej este un exemplu grăitor în acest sens: un om care a dat coerență și sens atât poporului rus, cât și celui român. Însă, oricât de multă lumină ar răspândi cineva, ea îi luminează doar pe cei care au ochi cu care să o vadă. Aceasta este lecția pe care ne-au dat-o strămoșii noștri, care au clădit țara în care trăim pe singurul model absolut de unitate: Sfânta Treime. Este un mesaj pe care nu avem voie să-l uităm, mai ales în preajma unor momente jubiliare cum este cel al împlinirii a o sută de ani de la Marea Unire. Dacă strămoșii noștri au fost capabili să-și asume și să transmită mai departe modelul de unitate al Sfintei Treimi timp de o jumătate de mileniu – din secolul al XIV-lea până la realizarea Marii Uniri de la începutul secolului XX – ar fi rușinos ca noi să pierdem acest model după doar o sută de ani.

Gorj. În secolele următoare apar alte biserici și mănăstiri cu acest hram. Pentru mai multe informații pe această temă, se pot consulta lucrările autorului Vasile DUMITRACHE: *Mânăstirile și schiturile României pas cu pas*, vol. 1 – Mitropolia Olteniei, București, Edit. Nemira, 2001 și *Mânăstirile și schiturile României pas cu pas*, vol. 4 – Mitropolia Ardealului, Crișanei și Maramureșului, București, Edit. Nemira, 2002.

Bibliografie

1. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica generală*, Ed. a III-a, Galați, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, 2002.
2. BUȚIU, Ovidiu V., *Istoria formării poporului român*, Târgu-Mureș, Edit. Mureș, 2004.
3. DUMITRACHE, Vasile, *Mânăstirile și schiturile României pas cu pas*, vol. 1 – Mitropolia Olteniei, București, Edit. Nemira, 2001.
4. Idem, *Mânăstirile și schiturile României pas cu pas*, vol. 4 – Mitropolia Ardealului, Crișanei și Maramureșului, București, Edit. Nemira, 2002.
5. EVDOCHIMOV, Paul, *Arta icoanei - o teologie a frumuseții*, București, Edit. Meridiane, 1993.
6. FLORENSKI, Pavel, *Iconostasul*, traducere și cronologie Boris Buzilă, București, Edit. Anastasia, 1994.
7. *** La Galerie Trétiakov Moscou – Peintures russes et soviétiques, Léningrad, Editions d'Art Aurora, 1987.
8. *** *Penticostar*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1973.

Surse Web

9. *** *17 noiembrie. Pomenirea Sfântului Cuvios Nikon de la Radonej, ucenicul Sfântului Serghie de Radonej*, disponibil la http://hristos-imparatul-slavei.blogspot.ro/2011/11/17-noiembriepomenirea-sfantului-cuvios.html (accesat la 22.04.2017).
10. DĂNĂLACHE, Teodor, *Lavra Sfântului Serghie din Radonej – Sfânta Treime*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/biserica-lume/lavra-sfantului-serghie-radonej-sfanta-treime-67687.html* (accesat la 22.04.2017).
11. IDEM, *Sfântul Serghie din Radonej*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-serghie-radonej-142064.html* (accesat la 21.04.2017).
12. *** *Sfântul Alexandru de Svir – Avraam al Noului Testament*, disponibil la *http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-alexandru-svir-avraam-noului-testament-119953.html* (accesat la 22.04.2017).
13. *** *Sfântul Serghie din Radonej, teologul Sfintei Treimi*, disponibil la http://traducerisioriged.blogspot.ro/2009/08/sfantul-serghie-de-radonej-teologul.html (accesat la 22.04.2017).

MISIUNE, NAȚIUNE
ȘI IDENTITATE ECLEZIALĂ

Porzia QUAGLIARELLA*

Abstract: ***Mission, Nation And Ecclesial identity.*** The present study develops three themes: mission, nation and ecclesial identity. The first part of our study has as starting point the idea that the Church represents an indissoluble union of the Divine with the humanity. The horizontal dimension does not mean pure materiality and the work of the Church is not the result of an ecclesial management. The work of the Church represents the dimension transferred on verticality, which is the endless source of life and power. An efficient and fruitful mission of the Church requires developing a dimension of communion and of separation from the logic of the contemporary world, and obeying to another logic, which "belongs to the world", but is "out of the world". The second part of our study develops the idea of the nation and the sufferance of the Romanian Orthodox Church during the communist unfair and tough regime. The salvation of the nation was given by the consciousness of the Church, because the Romanian Orthodox Church never ignored the history of the Romanian nation. Thus the christening of the Romanians coincided with its ethno genesis. The third part of the study has as focus point the ecclesial identity, which is not a theory or an ideology, but a real personal spiritual experience of the man together with God in Church. The core of this experience is not a philosophical and rational God, but a God Who has a Name and Who offers us an existential and personal experience.

***Keywords**: mission, Church, nation, Orthodoxy, ecclesial identity*.

1. Misiune

Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate

---

* Prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Puglia din Bari, Italia.

câte v-am poruncit Eu vouă. Și iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (Mt. 28, 19-20). Cu acest mandat, în zorii Creștinismului, s-a născut Biserica, sprijinită pe patru coloane cu o arhitravă. Arhitrava este prezența lui Hristos Cel înviat alături de ucenicii Săi până la sfârșitul veacului. Credința în acest adevăr reprezintă „status quaestionis" al temei noastre. Mai credem în prezența lui Hristos Cel înviat alături de noi până la sfârșitul veacului? Ce valoare au pentru noi astăzi cele patru verbe ale misiunii?

2. Biserica: unire indisolubilă a divinului cu umanul

În Biserica descrisă în scrierile neotestamentare dimensiunea divină și cea umană nu se risipesc într-un cer îndepărtat, de neajuns și aleatoriu, ci sunt strâns unite între ele. Dimensiunea orizontală nu înseamnă pură materialitate, iar lucrarea Bisericii nu e rodul unui management eclezial, ci e mai degrabă „roada Duhului Sfânt"; e o dimensiune fecundată și altoită pe dimensiunea verticală, de la care își ia în mod continuu viață și putere: „Rămâneți întru Mine și Eu întru voi. Așa cum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu veți rămâne întru Mine" (In. 15, 4).

Jürgen Moltmann a definit Biserica: „expresia participării lui Dumnezeu alături de oameni la istoria lumii acesteia"[1], în timp ce Paul Evdokimov a afirmat că: „întreaga Biserică e Sfântă pentru că Dumnezeu locuiește în ea, și-a făcut-o casă a Lui pe pământ, vorbind lumii din ea și dăruindu-Se, prin Biserică, lumii ca hrană"[2]. În această „casă a lui Dumnezeu" omul își trăiește istoria și tot ceea ce ține de natura umană: bucuriile și durerile, zâmbetul și lacrimile, implorarea ajutorului divin și cântarea de laudă, în spațiu și timp.

Pentru a considera în mod corect misiunea Bisericii nu avem voie să despărțim cele două aspecte: cel divin și cel uman. Yves Marie-Joseph Congar afirma: „Pentru a înțelege Biserica, e nevoie să pătrunzi în aspectul ei uman și până la aspectul istoric al vieții sale, fără ca asta să însemne un simplu accident cu totul întâmplător: lucrarea aceasta ține de însăși trama operei"[3]. „A evangheliza" înseamnă a avea în mod necesar această

---

[1] Jürgen MOLTMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1976.
[2] Paul EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualitè*, Bellefontaine 1977.
[3] Y. Marie CONGAR, *Ecco la Chiesa che amo!*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 112.

dinamică a comuniunii și a separării de logica lumii acesteia, pentru a te supune unei alte logici care e „în lume” dar nu e „din lume”. Într-o societate în care: „Dorințele contradictorii… reprezintă intenția de a aparține unui grup sau unui conglomerat, dar și intenția de a se distinge de marea masă, de a dobândi un fel de individualitate și originalitate; visul apartenenței și visul independenței; pretenția unei susțineri sociale și pretenția autonomiei; dorința de a fi egal tuturor celorlalți și căutarea unicității”[4]. Aceste contradicții conduc societatea, în special persoanele tinere, să dea ca sigur totul, să nu reflecte asupra existenței și asupra necesității de a „locui”[5] lumea aceasta, să nu reziste tentației banalității și a evidenței.

Evidența consideră totul ca dobândit, fără a-l determina pe om să se gândească la faptul că viața însăși este o minune și că putea, foarte bine, să nu existe sau să nu aibă nimic. Acest fapt conduce la o banalitate care nu pune preț pe oameni, pe împrejurările concrete ale vieții, pe viața însăși și pe Dumnezeu. Slawomir Mrozek a observat că: „Odinioară dădeam vina nefericirii noastre pe «Administratorul de serviciu» – pe Dumnezeu. Eram cu toții de acord că Domnul nu știa să-Și gestioneze agenda de lucru. Și atunci, L-am concediat și ne-am autoproclamat «administratori». Însă – continuă Mrozek – anticlericalismul convins, afacerile n-au devenit mai bune după schimbarea administrației”[6].

Așa cum a învățat Kierkegaard și, după el, existențialismul lui Jean-Paul Sartre, posibilitatea existenței este în mod continuu suspendată între ființă și neființă[7], iar această posibilitatea care s-a realizat putea, totuși, să nu fie. Nimicul nu e neființa, ci indiferența, banalitatea raporturilor noastre cu ceilalți, cu Dumnezeu și cu noi înșine. „Cum am putut bea marea, se întreabă Nietzsche, și cum am putut șterge orizontul?”[8]. Dacă nu ne mai punem întrebări existențiale, dacă nu mai trăim uimirea care rupe materialitatea prozaicului cotidian, în acest caz „suportăm” viața aceasta, nu o „trăim”. În acest caz, trăim experiențe și zile îngrămădite, care trec una după alta fără ca să băgăm de seamă cum anume!

---

[4] Zygmunt BAUMAN, *Per tutti i gusti, La cultura nell'età dei consumi*, Bari, Editori Laterza, 2016, p. 29.

[5] Martin HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 77-78.

[6] Sławomir MROŻEK, *Male listy, Noir sur Blanc*, Paris 2000, p. 121.

[7] Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Milano, Saggiatore, 1984, p. 743.

[8] Friedrich NIETZSCHE, *La Gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977, aforisma n. 125.

Trebuie să ne întrebăm: „Ce sens are?”, „De ce exist?”, „Pentru cine exist?”, iar aceste întrebări fundamentale și existențiale ale eu-lui nostru trebuie să ne conducă la căutarea sensului ultim al existenței, creată de Cineva care Se ascunde, pentru că nu vrea să se impună, de Cineva care ni se oferă mereu, dar care nu forțează creșterea noastră și bucuria descoperirii, pentru că ne vrea liberi: liberi să-L iubim, liberi să-L căutăm, liberi să-L creăm continuu în noi.

Atunci vom descoperi, nu un Dumnezeu rațional și filozofic, ale cărui limite au fost denunțate de Blaise Pascal, ci un Dumnezeu care are un Nume și care ne oferă o experiență existențială și personală. Prima întrebare care se găsește în paginile Sfintei Scripturi nu-i aparține omului, ci lui Dumnezeu și subliniază căutarea omului de către Acesta: „Adame, unde ești?” (Fac. 3, 9). În această căutare care descoperă iubirea Creatorului pentru creatura Sa cea mai dragă care acum se regăsea goală din cauza păcatului neascultării, omul își descoperă statutul antropologic fundamental al demnității sale, care-l descoperă sieși și lumii, ca un „tu” al lui Dumnezeu, așadar, ca o taină. Și, atunci, cum poate omul modern, după ce L-a cunoscut pe Dumnezeu, să-L uite acum sau să-l îndepărteze de sufletul său, pentru a adera la o ideologie contrară Creștinismului?

3. Națiune: suferința Bisericii Ortodoxe Române

Constantin Virgil Gheorghiu, a publicat în Franța, în anul 1969, o carte despre comunism, denunțând în ea tragedia creștinilor ortodocși și comparând-o cu persecuția la care au fost supuși primii creștini în timpul împăraților păgâni. Iată ce scria Virgil Gheorghiu: „Astăzi, în 1969, ca pe vremea Sfântului Apostol Andrei, drumul care duce la Constantinopol e un drum pătat de sânge, de lacrimi și de suferință. Pentru orice creștin. Noi ortodocșii, „Biserica Ortodoxă” […] suntem obligați astăzi, ca în trecut, să plătim tribut de sânge pentru a avea dreptul să rămânem „popor sfânt”, națiune creștină, sau Biserică Ortodoxă. Credincioșii ortodocși trebuie să plătească – și plătesc – cu propriul lor sânge, ca în timpul persecuțiilor lui Nero, Dioclețian și Iulian Apostatul, dreptul de a fi creștini. […] După plecarea turcilor, drama nu s-a terminat. În anul 1947 comuniștii au preluat puterea. […] În toate Republicile Populare din Europa de Est, unde trăiesc ca prizonieri creștinii ortodocși, li s-a ordonat acestora, sub amenințarea cu pedeapsa închisorii și a condamnării la

moarte, să afirme că Raiul este aici jos"[9]. Ca în toate regimurile totalitare comuniste, a existat și în România dorința de a construi „omul nou socialist", omul pentru care credința și mistica erau considerate superstiții depășite, care trebuiau combătute și distruse.

Sigur că acestui proces i s-a opus profunzimea legăturii intime între națiune și religia poporului român. Regimul de la București, în timp ce și-a propus ca criteriu fundamental „măreția națională", a fost constrâns să reconsidere religia și credința religioasă din inima poporului român. Trond Gilberg scrie: „[…] campania antireligioasă, ateistă și «științifică» a continuat, pentru a satisface premisele ideologice ale regimului totalitar ateu […] Chinuitoarea dilemă e încă și mai exacerbată de faptul că în România (ca în majoritatea țărilor Europei de Est) naționalismul, particularismul etnic și religia sunt împletite în mod inextricabil, astfel că niciun efort de a separa pe una de cealaltă nu poate spera la un real succes. Atunci când regimul politic […] încearcă să folosească istoria și sentimentul naționalist ca fundament în tentativa de a se legitima în fața maselor, evitând se țină cont de rolul pe care Religia îl are în acest proces – și, în mod special, rolul Ortodoxiei – în formarea națiunii și în edificarea conştiinţei etnice, această omisiune e atât de evidentă încât îi discreditează întreaga campanie ideologică"[10].

Conștiința Bisericii Ortodoxe Române a fost cea care l-a salvat, după nenumărate bătălii cu regimul totalitar ateu și pe parcursul secolelor de putere otomană, unde clerul ortodox s-a luptat să li se permită românilor, reduși la o masă de cetățeni oprimați de o putere devastatoare inumană, să-și păstreze limba și tradiția culturală.

Patriarhatul de la București a publicat în anul 1989 un document important, în care unitatea istorică dintre Biserică și națiune a fost subliniată în mod limpede: „Devotamentul profund și fără convulsii al poporului român față de Biserică și cel al Bisericii față de poporul său se explică prin faptul că încreștinarea românilor, care a fost un proces lent și profund, neforțat și tacit, a coincis cu etnogeneza sa și cu apariția sa pe harta istoriei universale"[11].

[9] Virgil GHEORGHIU, *La vie du patriarche Athénagoras*, Paris, Librairie Plon, 1969, p. 208-213.

[10] Trond GILBERT, *Religion and Nationalism in Romania, in Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*, ed. by P. Ramet, Durham, 1984, p. 170-186.

[11] *Fidélité et renouveau. Réalités contemporaines de la vie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, Bucharest, 1989, p. 5.

Părintele Ion Bria a scris: „Nu se poate scrie istoria Bisericii Române făcând abstracție de istoria poporului român și viceversa”[12]. Părintele Bria era convins că în cultura română conviețuiesc trei mari curente: unul creștin, apostolic și patristic, bizantin; unul etnic-național și încă unul latin-european. Așadar, „istoria creștinismului românesc este, în același timp, istoria unei Biserici locale a Orientului creștin, istoria unui popor latin și istoria unei culturi europene particulare”[13].

Documentul pomenit al Patriarhiei Române evocă și necesitatea de a lupta împotriva vrăjmașilor credinței și propune un dialog între Orient și Occident: „Credința ortodoxă oferă Bisericii strămoșești a poporului român sentimentul puternic și convingerea profundă de a fi chemată, alături de poporul dreptcredincios, la viața cea veșnică: «Fii credincios până la moarte și-ți voi da cununa vieții» (Apoc. 2, 10). Pe de altă parte, latinitatea limbii române și a spiritului său îi oferă deschidere către universalitate, sensul echilibrului și al realismului practic. Aflată la confluența marilor imperii dornice să se extindă, care au promovat idei și credințe religioase diferite, Biserica poporului român a cunoscut, în istoria sa bimilenară, ajutorul lui Hristos Cel răstignit și înviat, ajutor care se arată în faptul că ea a reușit, datorită jertfelor și datorită răbdării sale, să-I rămână fidelă Lui și credinței nealterate a Bisericii Ortodoxe nedespărțite, păstrându-și, în același timp, limba și identitatea latine”[14].

4. Identitate eclezială

Cum am putea defini identitatea eclezială?

Termenul „identitate” face referire, pe de-o parte, la modul în care persoana se consideră și se edifică pe sine ca membru al unui grup social, al unei națiuni, al unei limbi, al unei religii sau al unei profesii, iar pe de altă parte, la modul în care normele respectivului grup se reflectă asupra edificării personalității sale. Putem defini, așadar, identitatea ca pe o construcție a memoriei.

Care ar trebui să fie, deci, identitatea creștinului de astăzi?

Autorul Epistolei către Diognet ne oferă un răspuns: „v.1 Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni, nici prin regiune, nici prin voce, nici

[12] Ion Bria, *Autre visage de l'orthodoxie. Eglise Orthodoxe Roumaine*, Bucharest, 1989, p. 5.
[13] *Ibidem*, p. 1.
[14] *Fidélité et renouveau...*, p. 5-6.

prin obiceiuri. 2. Într-adevăr, nu locuiesc în cetăți proprii, nu folosesc un accent propriu care se deosebește de altele, nici nu au un mod de viață special… 5. Trăiesc în patria lor, dar ca străini; participă la viața cetății și sunt detașați de toate ca niște străini. Orice țară străină le este patrie și orice patrie le e străină. Locuiesc pe pământ, dar cetățenia lor este în ceruri. 10. Se supun legilor stabilite, dar prin viața lor depășesc aceste legi. 11. Îi iubesc pe toți, și de toți sunt persecutați”[15].

Creștinul, pentru a deveni matur în credință, ar trebui să contemple alteritatea care nu i se împotrivește și care-l precede, deoarece a fost dorit în existență de Dumnezeu și a fost creat de Dumnezeu. Împotriva gândirii filozofului Feuerbach și, mai apoi, a lui Marx, nu există alteritate care să-i răpească omului identitatea proprie, înstrăinându-l, ci Dumnezeu i-o conferă omului, așa cum afirmă Sfântul Augustin: „Dumnezeu îmi e mai intim mie decât îmi sunt eu mie însumi” (Confesiuni III, 6), iar Apostolul Pavel, în Epistola către Romani, a afirmat și el: „„… că pe cei pe care mai înainte i-a cunoscut, mai dinainte i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său, ca să fie El Întâi-născut între mulți frați. Iar pe cei pe care mai dinainte i-a rânduit, pe aceștia i-a și chemat; și pe cei pe care i-a chemat, i-a și îndreptățit; iar pe cei pe care i-a îndreptățit i-a și slăvit” (Rom. 8, 29-30).

Ar trebui să recuperăm dimensiunea eshatologică a existenței, dar fără a cădea în rigorismul sectar al profeților frigieni Montanus, Maximilian și Priscila, care au vestit contemporanilor lor o întoarcere iminentă a Domnului, trecând cu vederea perspectiva istorică a „timpului Bisericii”[16], predicând necesitatea unei înfrânări absolute de la realitățile seculare. În societatea umană modernă care trăiește un soi de utopie dereglată și privatizată[17] viața ar putea fi văzută ca o povară. Creștini fiind, avem datoria de a susține această umanitate rănită, știind că rănile sufletești nu se vindecă cu medicamente, ci sunt răni profunde care sângerează pe dinlăuntru. Atunci când pierdem sensul vieții și rațiunile care o justifică și o motivează, pierdem și secretul frumuseții către care Dumnezeu ne cheamă. Mai cu seamă tinerii, care, uneori, recurg la suicid pentru că se simt striviți de o repetitivitate dezgustătoare, sfidează viața,

---

[15] ANONIMO, *Lettera a Diogneto*, Assisi, Cittadella, 2017, p. 5.

[16] G. VISONA', „Il fenomeno profetico del montanismo”, in *Ricerche storico-bibliche*, 5 (1993), p. 149-164.

[17] Zygmunt BAUMAN, *Per tutti i gusti, La cultura nell'età dei consumi*, Bari, Editori Laterza, 2016, p. 37.

văzând-o ca pe un joc fără reguli, în care nu vor să-și asume obligații, ci doar s-o trăiască pur și simplu printr-o lipsă totală de responsabilitate.

Viața, în schimb, e un dar, care provine de la Dumnezeu, un dar prețios în ochii Lui, așa cum El Însuși o spune prin gura profetului Isaia: „De când ai devenit prețios în ochii Mei, tu te-ai umplut de salvă, iar Eu te-ai iubit" (Is. 43, 4). Pentru a o înțelege și pentru a se bucura de ea, omul trebuie să se accepte pe sine așa cum e, știind că există o dragoste care-l precede. Fragilitatea omului devine astfel experiență de har, pentru că Dumnezeu nu o respinge, ci o asumă.

Asumând-o, noi devenim ai Domnului, așa cum afirmă psalmistul: „Cunoașteți că Însuși Domnul este Dumnezeu, că El ne-a făcut pe noi, iar nu noi înșine, că noi suntem poporul Său și turma pășunii Sale" (Ps 99, 3). Așadar, ar trebui să răspundem de noi înșine înaintea lui Dumnezeu, și nouă înșine „în Dumnezeu". Identitatea noastră eclezială pretinde, pentru a deveni deplină, să reușim să dăm socoteală nu doar de „nădejdea care e în noi" (1 Pt. 3, 15), ci și să punem în lucrare darurile cu care Dumnezeu ne-a înzestrat și să nu le ascundem în pământ, dar mai ales să nu fugim din fața altora, atunci când aceștia bat la poarta eului nostru. Identitatea noastră eclezială mai pretinde să nu adoptăm valorile lumii fără Dumnezeu, ci să păstrăm propriul aluat, care e Hristos (Mt. 13, 33) și nu aluatul acestei lumii (Mc. 8, 15).

Numai așa se vor putea actualiza cele patru verbe ale misiunii:

Mergeți: înseamnă că nu putem rămâne nemișcați; cel care ascultă cuvântul și îndemnul lui Hristos, devine el însuși „fiu trimis la frații săi".

Învățați: pe toți oamenii; deveniți ucenici, ar trebui să învețe și să se lase învățați de Unicul Duh, Care ne conduce la tot adevărul, care e Hristos (In. 16, 13).

Botezați: ucenicul lui Hristos e botezat, adică afundat în moarte cu Hristos și înviat împreună cu El, în învierea Lui, ducându-i și pe alții la viața în El.

Învățându-le: Învățarea altora pretinde răbdare și lepădare de sine. Omul își va da seama până la urmă că singur, lăsat la puterile lui, nu va putea face nimic, dacă nu rămâne lângă Hristos și la școala Lui: „Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții veșnice" (In 6, 68). Ucenicul lui Hristos trebuie să-i învețe pe frații săi să-l iubească pe Dumnezeu.

„Dăruiește, Doamne, Bisericii să se bucure de Tine, Care faci noi toate lucrurile. Insuflă în ea fiorii începuturilor, prospețimea dimineții,

intuiția viitorului. Alungă din comunitățile noastre frica morții și a neantului, impresia falsă că trăim numai din cuvinte, suspiciunea că, în momentele grele, iubim numai metaforele. Pune în inimile celor care sunt departe de Tine un dor profund de Tine" (Don Tonino Bello).

Bibliografie:

1. ANONIMO, *Lettera a Diogneto*, Assisi, Cittadella, 2017.
2. BAUMAN, Zygmunt, *Per tutti i gusti, La cultura nell'età dei consumi*, Bari, Editori Laterza, 2016.
3. BRIA, Ion, *Autre visage de l'orthodoxie*. *Eglise Orthodoxe Roumaine*, Bucharest, 1989.
4. CONGAR, Y. Marie, *Ecco la Chiesa che amo!*, Brescia, Queriniana, 1969.
5. EVDOKIMOV, Paul, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualitè*, Bellefontaine 1977.
6. *Fidélité et renouveau. Réalités contemporaines de la vie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, Bucharest, 1989.
7. GHEORGHIU, Virgil, *La vie du patriarche Athénagoras*, Paris, Librairie Plon, 1969.
8. GILBERT, Trond, *Religion and Nationalism in Romania, in Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*, ed. by P. Ramet, Durham, 1984.
9. HEIDEGGER, Martin, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976.
10. MOLTMANN, Jürgen, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia, Queriniana, 1976.
11. MROŻEK, Sławomir, *Male listy, Noir sur Blanc*, Paris 2000.
12. NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977.
13. SARTRE, Jean-Paul, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Milano, Saggiatore, 1984.
14. VISONA', G., *Il fenomeno profetico del montanismo*, in „Ricerche storico-bibliche" 5 (1993), p. 149-164.

LISTA AUTORILOR

1. **BRUDIU, Răzvan:** Diacon asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante:** „Mirroring the face of Christ", în Dumitru A. VANCA, Mark J. CHERRY, Alin ALBU (eds.), *Ars Liturgica. From the image of Glory to the images of the idols of Modernity* [Proceedings of the 16th International Symposium on Science, Theology, and Arts – ISSTA 2017, May, 8-9], vol. 2, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2017, p. 179-190;
Contact: razvanbrudiu@yahoo.com

2. **BUŞ, Sorin Viorel:** Preot asist. univ. drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca; **Titlul unei lucrări relevante:** „Euharistie şi martiriu în societatea contemporană. Consideraţii generale", publicată în Lorand Lajos MADLY (ed.), *Istorii şi Oameni*, seria Minerva, Cluj-Napoca, Edit. Academiei Române, Centrul de Studii Transilvane, 2015, p. 147-163;
Contact: sorin_vb008@yahoo.com

3. **COLDA, Lucian-Dumitru:** Preot lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia; **Titlul unei lucrări relevante:** „Some Historical, Philological and Patristic Aspects related to the Nicene-Constantinopolitan Symbol of Faith", în *International Journal of Orthodox Theology*, 8, 2/2017, p. 165-184; împreună cu Constantin VOICU, *Patrologie*, 3 vol., ediţia a 2-a, revizuită, Bucureşti, Edit. Basilica, 2015;
Contact: luciancolda@yahoo.de

4. **CURTEAN, Maria:** Prof., Școala Finlandeză din Sibiu. **Titlul unei lucrări relevante:** Martin LUTHER, *Magnificat tradus în germană și tâlcuit de către Dr. Martin Luther călugăr augustin (1521)*, traducere, introducere și note de Maria Curtean, Sibiu, Edit. Armanis / Edit. Andreiana, 2017, p. 203;
Contact: mariacurtean11@gmail.com

5. **DROBNIC, Janez:** Conf. univ. dr., Facultatea de Științele Educației, Universitatea din Primorska, Slovenia. **Titlul unei lucrări relevante:** "Students with special needs and others together", in Svitlana Omelčenko, Joanna Aksman (eds.), *Sučasni perspektyvy osvity*, Horlivka, Institute for foreign languages, 2016, p. 195-211;
Contact: janez.drobnic@pef.upr.si

6. **DUMITRESCU, Horia:** Asist. univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie și Arte, Universitatea din Pitești. **Titlul unei lucrări relevante:** „Prozelitismul, contramărturisire în cadrul dialogului ecumenic", în *Studi Ecumenici* [Volumul Simpozionului Internaţional *Itinerariul şi conţinutul formării ecumenice*], Piteşti, 2008, p. 238-244.
Contact: horia_pit@yahoo.com

7. **GÎRBEA, Gheorghe:** Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie şi Arte, Universitatea din Piteşti. **Titlul unei lucrări relevante:** *Preotul în viaţa liturgică şi pastorală a Bisericii Ortodoxe*, Edit. Universităţii din Piteşti, 2007.
Contact: garbea_59@yahoo.com

8. **HIMCINSCHI, Mihai:** Preot prof. univ. dr. habil., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante:** *The Foundation for Mission in the Orthodox Church: The Holy Trinity*, în vol. Corneliu CONSTANTINEANU, Marcel V. MĂCELARU, Anne-Marie KOOL and Mihai HIMCINSCHI (eds.), *Mission in Central and Eastern Europe. Realities, Perspectives, Trends,* Edition Regnum Edinburgh Centenary Series, Volume 34, Oxford, 2016, p. 119-131;
Contact: himmihai@yahoo.com

9. **ISTODOR, Gheorghe:** Preot prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ovidius" din Constanţa. **Titlul unei lucrări relevante:** „The Sacrament of the Eucharist – the Real, Secret and Personal Union of the Savior Jesus Christ with the Man Transfigured in Subject of Sacrifice", în *International Journal of Orthodox Theology*", an VII, nr. 3, 2016, p. 130-153;
Contact: pr_george_istodor@yahoo.com

10. **MAFTEI, Cosmin Ionel**: Preot, drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia; **Titlul unei lucrări relevante:** „The Image of God in Ascetic Literature: Anthropomorphic Controversy According to Saint John Cassian's Conferences (Imaginea lui Dumnezeu în literatura ascetică. Controversa antropomorfită potrivit *Convorbirilor* Sfântului Ioan Casian)", în *Altarul Reîntregirii* (*The Altar of the Reunification*), XXII, 2, may-august, 2017, p. 135-156;
Contact: mafteicosminionel@yahoo.com

11. **MASLOVARIĆ, Biljana:** Conf. univ. dr., Facultatea de Filosofie, Universitatea din Nikšić, Muntenegru. **Important work**: "Developed Empathic Capacities as a Condition of Quality Interpersonal Relationships within a School Environment", Research & Reviews: Journal of Educational Studies (RRJES), Vol.3, 2017, p. 6-11;
Contact: biljana.maslovaric1@gmail.com

12. **MIHOC, Ioan:** Preot, conf. univ. dr., Departamentul de Teologie și Științe Sociale, Universitatea „Eftimie Murgu" din Reșița; **Titlul unei lucrări relevante:** "The Light of the Gospel and the Inner Illumination of Understanding in the Patristic Reception of 2 Corinthians 4:3-6", în *Altarul Reîntregirii* (*The Altar of the Reunification*), XXII, 2, may-august, 2017;
Contact: ioanmihoc@gmail.com

13. **MOLDOVAN, Alexandru**: Preot, lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia; **Titlul unei lucrări relevante:** „Beatus vir qui in lege Domini voluntas eius; Blessed is the man whose will is in the law of the Lord - Psalm 1, the opening song of the Psalter", în *Altarul Reîntregirii* (*The Altar of the Reunification*), XXII, 2, may-august, 2017, p. 75-103;
Contact: alex_moldovan@hotmail.com

14. **MOTORA, Andrei:** Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. **Titlul unei lucrări relevante:** „Chipul iconografic al Hristosului Pantocrator sinait", în *Icoană și misiune: Relația dintre chip și imagine în societatea actuală*, supliment al revistei *Altarul Reîntregirii*, conține comunicările și studiile susținute în cadrul Școlii Internaționale de Vară a

Doctoranzilor Teologi, ediția a V-a, 10-15 iulie 2017, Sighișoara, Mănăstirea „Sfântul Mare Mucenic Dimitrie”, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2017, p. 273-288;
Contact: andrei_motora@yahoo.com

15. **NEDELEA, Jean:** Preot asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, Universitatea din București. **Titlul unei lucrări relevante:** “Pope Benedict XVI: Democracy and political myths”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 49, Spring, 2018, p. 75-89;
Contact: jeannedelea@yahoo.de

16. **NEDELEA, Teodor-Valeriu:** Masterand al Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative din București. **Titlul unei lucrări relevante:** „Pope Benedict XVI: Democracy and political myths”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 49, Spring 2018, p. 75-89;
Contact: teo.nedelea@gmail.com

17. **PAVEL, Aurel:** Preot prof. univ. dr., Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu. **Titlul unei lucrări relevante:** “The Tree of Life”, în *Antrophology of communication, International Conference Sibiu, The Tree of Life. The Tree of Knowledge*, Sibiu, Edit. Astra Museum, 2017, p. 43-49.
Contact: aurel.pavel@ulbsibiu.ro

18. **PESTROIU, David:** Preot conf. univ. dr. habil., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”, Universitatea din București. **Titlul unei lucrări relevante:** *Ortodoxia românească în postmodernitate. Prelegeri de misiologie contextuală*, Edit. Universității din București, 2017;
Contact: david.pestroiu@ftoub.ro

19. **QUAGLIARELLA, Porzia**: Prof. univ. dr., Facultatea de Teologie din Bari, Italia.
Contact: porzia.quagliarella@virgilio.it

20. **REMETE, George:** Preot prof. univ. dr. habil., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. **Titlul**

unei lucrări relevante: *Ființa și Credința*, vol. III, București, Edit. Paideia, 2016;
Contact: georgeremete@gmail.com

21. **SAFTA, Roger-Cristian**: Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie, Litere, Istorie şi Arte, Universitatea din Piteşti. **Titlul unei lucrări relevante:** "The Rationality of Creation in Father Dumitru Stăniloae's Theology" în Dumitru A. VANCA, Mark J. CHERRY, Alin ALBU (eds.), *Ars Liturgica. From the Image of Glory to the Images of the Idols of Modernity* [Proceedings of the 16th International Symposium on Science, Theology, and Arts – ISSTA 2017, May, 8-9], vol. 1, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2017, p. 83-94.
Contact: roger_pit@yahoo.com

22. **STĂNCIUGELU, Ștefan:** Conf. univ. dr., Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București. **Titlul unei lucrări relevante:** *Liberalismul Periferiei. Partea I – Gramatica fractală în istoria europeană a ideii liberale*, București, Tritonic, 2016; Stănciugelu S., Suditu G., Rusu I., „The Museum of Romanian Communism and the Museum of Religious Art – What Would Visit the Faithful Students?", în Claudia Pelosi, Giorgia Agresti, Luca Lanteri, Cetty Parisi (eds.), *8th European symposium on religious art restoration & conservation*, Nardini Editore, 2016;
Contact: stanciugelustefan@gmail.com

23. **STOYADINOV, Mariyan:** Conf. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Sfinții Chiril și Metodiu" din Veliko-Târnovo, Bulgaria; **Important work**: *The Grace. Theological Research (In Bulgarian)*, Veliko Tarnovo, 2007;
Contact: stoyadinov@abv.bg

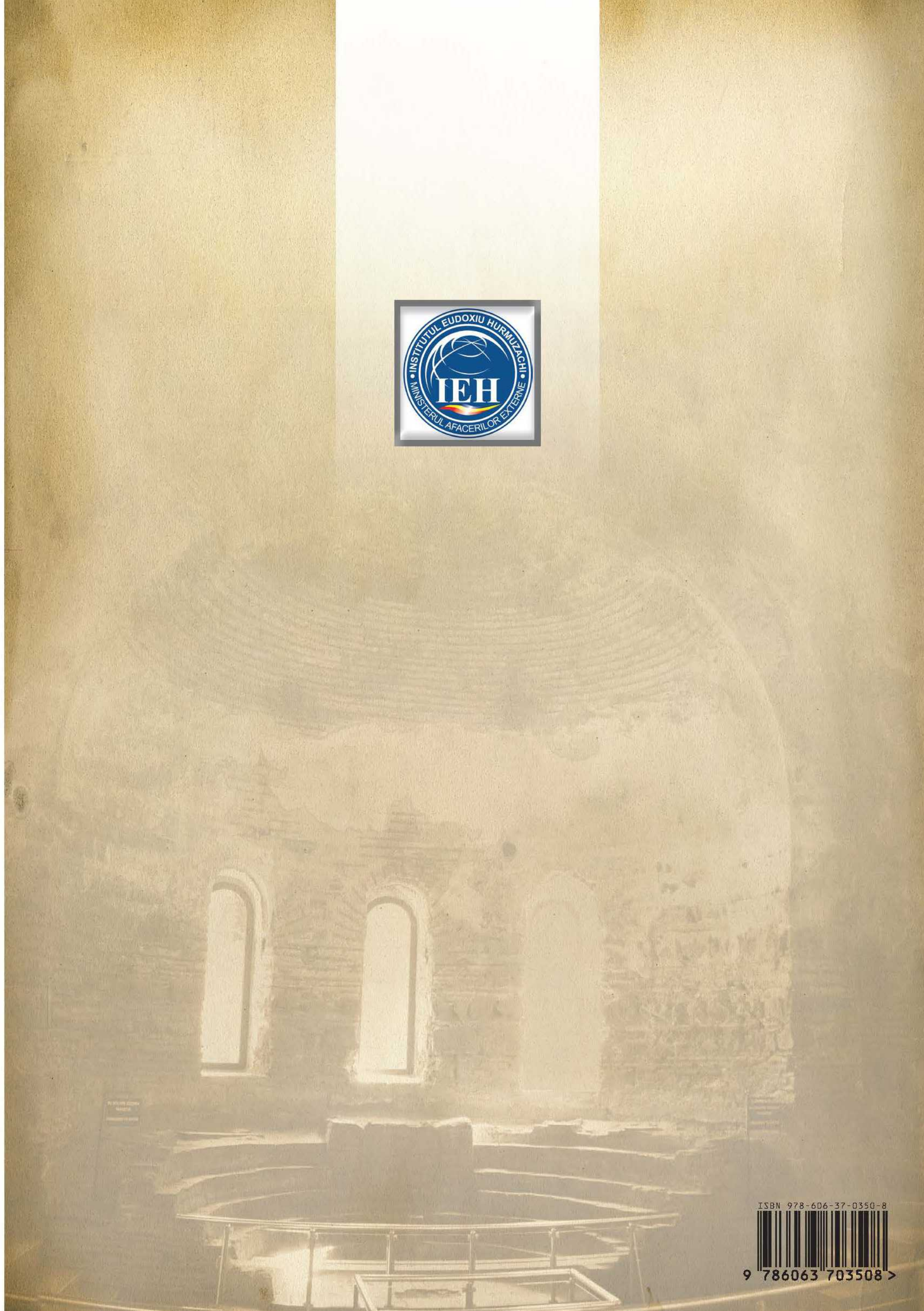
24. **ȘUȘMAN, Dragoș Ioan:** Diacon, lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia; **Titlul unei lucrări relevante:** *Monografia muzicii culte românești din zona Sebeș-Alba*, Alba Iulia, Edit. Altip, 2015;
Contact: susmandragosioan@yahoo.com

25. **VUKOVIĆ, Vanja:** Masterand, Muzee și Galerii, Muntenegru. **Titlul unei lucrări relevante:** “History - textbook for high schools”, Institute for publishing textbooks Montenegro, 2011;
Contact: vvuk20@yahoo.com

26. **WROBLEWSKI, Pawel P.:** Prof. univ. dr., Director adjunct și asistent de filosofie antică și medievală, Institutul de Filosofie, Universitatea din Wroclaw, Polonia; **Titlul unei lucrări relevante:** *Suarezjańska parafraza pisma Arystotelesa “O powstawaniu i ginięciu”. Edycja krytyczna i komentarz*, t. I, Kraków, Wyd. Homini, 2012;
Contact: pawel.wroblewski@uwr.edu.pl

CUPRINS

(Vol. 3)



INSTITUTUL EUDOXIU HURMUZACHI
IEH
MINISTERUL AFACERILOR EXTERNE

ISBN 978-606-37-0350-8